ZNAK

MIESIĘCZNIK

KRAKÓW

Rok XIX LISTOPAD (11) 1967

161

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska, Stanisław Grygiel

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel, Franciszek Blajda**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84

Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7.000+350 egz. Arkuszy druk. 8,5. Papier druk. sat. kl. V 61×86 65 g. Maszynopis otrzymano 6 listopada 1967 r. Druk ukończono w grudniu 1967 r. Zam. nr 643 6. XI. 1967. R-42

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 91

ZNAK
MIESIĘCZNIK
Rok XIX Nr 161 (11)
Listopad 1967
Kraków

YVES-MARIE CONGAR OP

CHRYSTUS W EKONOMII ZBAWIENIA

Nasze czasy stanowią wielką epokę twórczości teologicznej. W dużej mierze zawdzięczamy to rozwojowi instytucji naukowych o typie i poziomie uniwersyteckim. To one skłaniają nas do przezwyciężania etapu spokojnego powtarzania klasycznych tez. Musimy bowiem liczyć się z tym, co inne dyscypliny mają do powiedzenia w związku z tymi tezami; chodzi tu zwłaszcza o studium źródeł. Szczególnie stosuje się to do badań nad Pismem świętym.

Znaczna część egzegetów protestanckich wycofuje się dziś z bardziej radykalnych pozycji swych poprzedników. Natomiast egzegeza katolicka, korzystając z owoców pracy swych pionierów i ze swobód uznanych i potwierdzonych przez Encyklikę *Divino Afflante* (tę Encyklikę wyzwalającą, jak z radością podkreślał Pius XII), odznacza się teraz świeżością spojrzenia na teksty, która jest czymś raczej nowym. Egzegeza katolicka mądrze i z umiarem zaczęła stosować metodę w pełni historyczną i filologiczną.

Skoro to nastąpiło, to jest rzeczą nieuniknioną i poniekąd normalną, że od czasu do czasu egzegeza wprawia w kłopot teologów obarczonych wielowiekowym dziedzictwem. Nie to jest najgorsze, że teologowie mają kłopoty; groźne byłoby dopiero, gdyby doszło do pewnego rodzaju rozwodu między poszukiwaniami biblistów a wnioskami teologów. Zachodziłoby wtedy ryzyko niezdrowej sytuacji „podwójnej prawdy". Trzeba czynić wszystko, aby tego uniknąć. Wspólnie będąc wierni Tradycji Kościoła, teologowie i bibliści muszą się wzajemnie interesować swoją pracą.

Przekład artykułu *Le Christ dans l'économie salutaire et dans nos dogmatiques* „Concilium" 11 (1966 r.) s. 11—26. Seria: Dogme.

Odnowa badań nad źródłami jako jeden z pierwszych niezaprzeczalnych owoców przyniosła nawrót świadomości, że chrześcijaństwo jest historią. Objawienie upamiętnione w Piśmie Starego i Nowego Testamentu nie ma formy kodeksu czy katechizmu, nie jest zbiorem twierdzeń lecz przedstawia się nam jako historia tego, co Bóg zdziałał w życiu wielu ludzi dla całej ludzkości — aby w niej zrealizować pewien plan łaski. Ta historia zmierza ku swemu kresowi i ten kres nadaje sens poszczególnym jej etapom, w jego świetle stają się one zrozumiałe. W ciągu ostatniego półwiecza odzyskaliśmy koncepcję eschatologii, nie tylko jako ostatniego rozdziału statycznie pojętej teologii, lecz jako tego, co decyduje o sensie wszystkich historycznych wydarzeń. Ta rewindykacja eschatologii jest jednym z naszych najważniejszych osiągnięć. Lecz historia ma zarazem swe centrum w fakcie Jezusa Chrystusa, w którym to, czego oczekujemy, już przyszło do nas jakby w zalążku i w swej podstawowej zasadzie. Dlatego też nasze głoszenie wiary i katecheza, nawiązując do ducha liturgii i przejmując jej punkty ciężkości stają się znów chrystologiczne i historyczne, koncentrują się wokół misterium chrześcijańskiego, w ostatecznej perspektywie wokół misterium paschalnego, tego serca tajemnicy chrześcijaństwa.

Ale trzeba też jasno zdać sobie sprawę i spojrzeć w twarz trudnościom i problemom, na które napotyka klasyczna teologia powracając do źródeł biblijnych w szkole egzegetów. Od wieków, zwłaszcza od epoki Wielkich Scholastyków, którzy przedstawili tak doskonałe opracowanie doktryny świętej, że wydawało się ono definitywnym, teologia z powodzeniem posługiwała się w swych sformułowaniach kategoriami ontologicznymi *. Wychodząc od Objawienia starała się ona kontemplować i określać istotę (*l'en soi*) Boga i Chrystusa, czyli to, czym Oni są sami w sobie. A tymczasem bibliści coraz powszechniej utrzymują, że Objawienie dokonało się wewnątrz pewnej historii i że ma ono ze swej istoty charakter „ekonomiczny" czy „funkcjonalny"; objawienie tajemnicy Boga i Chrystusa zawiera się wyłącznie w przekazanym nam świadectwie o tym, co Oni uczynili i czynią d l a n a s, w związku z naszym zbawieniem. Uświadomimy to sobie na przykładzie wziętym ze Starego Testamentu, a następnie weźmiemy pod rozwagę niektóre kwestie chrystologiczne.

Jeśli Bóg w którymś miejscu Pisma wydaje się określać c z y m

---

* Wyjaśnijmy znaczenie niektórych terminów. ONTOLOGIA oznacza poznanie jakiejś rzeczywistości samej w sobie (tego c z y m ona jest) w kategoriach bytu. EKONOMIA oznacza historyczny porządek tego, co Bóg uczynił dla naszego zbawienia, historyczną realizację jego Planu Łaski. Termin „funkcjonalny" należy rozumieć przeciwstawnie do „absolutny" czy *en soi*. Objawienie funkcjonalne jest uwarunkowane i niejako wymierzone przez swój związek z naszym zbawieniem, jest objawieniem wewnątrz Ekonomii i przez nią.

jest sam w sobie, to właśnie w Księdze Wyjścia 3, 14: *Ego sum qui sum*. Gilson ustawicznie podkreśla, jak wielką rolę odegrała w myśli chrześcijańskiej „metafizyka Księgi Wyjścia". Św. Tomasz miał prawo widzieć w tym tekście formułę objawioną odpowiadającą wnioskowi na temat natury Bożej, do jakiego doszedł najwyższym wysiłkiem rozumu: *Ipsum esse subsistens* — Bóg będący aktem absolutnym, ten, który w prostocie tego czystego aktu jest wszystkimi atrybutami, jakie o nim można orzekać... Przekład hebrajskiego *eyeh asher eyeh* jako „jestem który jestem", to w istocie przekład całkowicie poprawny. Stoi za nim autorytet *Septuaginty*. Ten też przekład był natchnieniem oddawania Imienia Boga Jahwe przez słowo „Przedwieczny" (*l'Eternel*) co leży w tradycji protestanckiej francuskiej. Lecz z drugiej strony istnieje dziś szeroko rozpowszechnione przekonanie, że zainteresowania ontologiczne są obce Staremu Testamentowi żydowskiemu. Inne tłumaczenia są możliwe i przemawiają za nimi poważne racje. Opinie specjalistów są tu podzielone: „Jestem tym kim jestem" — Bóg nie chce podać swego Imienia.[1] Lub, skoro czasownik hebrajski byłby w *causativie*, „Jesem (będę) tym kto sprawia istnienie".[2]

Możliwe jest jeszcze czwarte tłumaczenie, bardziej jak myślimy zgodne z ogólnym sensem Biblii. Gdy chodzi o *meritum* liczni biblišci są bliscy jego przyjęcia. Czasownik, który tłumaczy się zwykle przez „jestem", występowałby tu w czasie przyszłym, dokładnie tak jak dwa wiersze wyżej, gdzie bez wahania tłumaczymy „Będę z Tobą". Trzeba by więc napisać: „Będę tym kim (lub czym) będę" [3]. Lecz czy to jest odpowiedź? Mojżesz pytał: „Gdy mnie zapytają jakie jest twoje imię, to cóż mam im odpowiedzieć?". A Bóg na to: Moje Imię? Kim jestem? Zobaczycie to po moich czynach. Jestem, będę tym, kto was wyprowadzi z Egiptu i przeprowadzi przez morze. Jestem, będę tym kto was powiedzie do Synaju, kto wam da Prawo, zawrze przymierze z wami, tym kto uczyni z was lud, swój lud.

---

1 Tak spośród katolików twierdzi A. Dubarle *La signification du nom de Jahweh*, „Rev. Sc. Phil. et Théol." 34 (1951)) s. 3—21, z którym zgadza się G. Lambert *Que signifie te nom de YHWH?* „Nouv. Rev. Théol." 74 (1952)) s. 897—915. Zob. także C. Cunliffe *The Divine Name of Yahweh* „Scripture" 6 (1954) s. 112—115; M. Allard *Note sur la formule «Ehyeh ašer Ehyeh»* „Rech. Sc. Relig." 45 (1957) s. 79—86.

Historię i klasyfikację interpretacji można znaleźć w M. Reisel *The Mysterious Name of YHWH*, Assen 1957; R. Mayer *Der Gottesname Jahwe im Lichte der neuesten Forschung*, „Bibl. Zeitschr." 2 (1958) s. 35—53.

2 A. Barois *Manuel d'archéologie biblique*, II Paris 1953, s. 404. — E. Dhorme w *Le nom du Dieu d'Israel* zaprzecza sensowi kauzatywnemu, dopuszcza natomiast interpretację „on istnieje". Por. L. Koehler *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 3 1953, s. 25 (Ten, kto jest, kto żyje).

3 Jest to interpretacja M. Reisela *Observations on Eyeh aser Eyeh*, Athens 1957. Por. „Eph. Theol. Lov." 1958, s. 553; por. też M. Allard loc. cit. nota 1.

Będę tym, kto was nakarmi na pustyni, kto was wprowadzi do ziemi, którą wam obiecałem. Jestem, będę tym, kto zamieszka w Świątyni, kto przemówi do was przez proroków, jestem, będę tym kto wciąż do was będzie przychodzić". I rzeczywiście, u kresu biblijnego Objawienia Apokalipsa nazywa Pana tytułem, który, choć złożony, trzeba czytać jak jedno słowo, jedno Imię: „ON jest, był, przychodzi" (1, 4; 1, 8; 4, 8 — por. 11, 17; 16, 5). Ten tytuł przypisuje się Panu dokonującemu swego najdoskonalszego odsłonięcia na ziemi. Imię apokaliptyczne odpowiada temu, które znajdujemy w Księdze Wyjścia. I tu i tam Bóg określa siebie jako suwerenny podmiot historii świętej, którego „natura" odsłania się w tym, czym jest dla nas i co dla nas czyni. Wypowiedź objawiona na pozór najbardziej metafizyczna, najbardziej ontologiczna odsyła do Ekonomii jako do kontekstu, w którym i za pomocą którego należy ją rozumieć. Bóg odsłania się nam jako ten, kto jest tu, obecny, bliski ludziom, ze swoim ludem, Bóg Przymierza.

Wiemy, że Ewangelia Janowa raz po raz wkłada w usta Jezusa oświadczenia rozpoczynające się od słowa „jestem". Jestem chlebem żywota, jestem światłością świata, dobrym pasterzem, drogą, prawdą i życiem, prawdziwym szczepem winnym itd.[4] Te określenia są czymś większym niż zwykłe porównanie czy przenośnia, mają wartość objawienia tego czym jest Jezus — ale w jaki sposób? Otóż wskazują one na Chrystusa jako na podmiot działań zbawczych, nie określając czym jest on sam w sobie[5]. Działania zbawcze leżą na płaszczyźnie Ekonomii. Większość obrazów poprzedzonych przez słowo „jestem" świadczy o tym właśnie. Trzeba im przyznać należyty status epistemologiczny. Już w Starym Testamencie mówiło się o Bogu jako o Opoce Izraela i o źródle. Otóż Bóg nie jest ani minerałem ani cieczą. Mamy tu do czynienia z porównaniami, do których trzeba zastosować prawa rządzące analogią. Stoimy wobec przypadków analogii proporcjonalności. Bóg, Chrystus są dla wierzącego tym czym jest źródło i pokarm dla ciała potrzebującego pokrzepienia. Lecz ten rodzaj analogii zwie się „niewłaściwym", ponieważ analogia nie dotyczy tu podobieństwa w samym bycie lecz tylko podobieństwa w skutkach.[6] Bóg czyni dla naszych dusz coś, co przypomina to, co źródło i chleb dają ciału. Ten rodzaj wypowiedzi nadaje się więc znakomicie do wyrażania nie tego, czym

---

4 Teksty te specjalnie studiował E. Schweitzer *Ego eimi... Die religionsgeschichte Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden...* Göttingen 1939.

5 Por. A. Feuillet *Thèmes bibliques dans le chap. V. de saint Jean* „Nouv. Rev. Théol.", 82 (1960) s. 924—25.

6 Por. M. Penido *Le rôle de l'analogie en téologie dogmatique*, „Bibl. Thom." 15, Paris 1931, s. 42, 99, 107; Y. Congar *La foi et la théologie*, Paris 1962, s. 30—32.

są Bóg i Chrystus sami w sobie, lecz tego, czym są dla nas i co dla nas czynią, to znaczy ich rzeczywistości „ekonomicznej", lub ich prawdy funkcjonalnej. Rzeczywistość ta i prawda zakładają naturalnie odpowiednie istnienie w sobie ** (*en soi*), jak to jeszcze wyjaśnimy dalej. Zastanawiając się nad faktem, że objawienie Boga, Chrystusa, Kościoła i łaski zostało nam dane w obrazach, dochodzimy do przekonania, że jako takie ma ono charakter ekonomiczny. W obrębie tego krótkiego artykułu i biorąc pod uwagę jego cel nie możemy oczywiście rozwinąć wszystkich głównych tematów chrystologicznych. Wystarczy zdać sobie sprawę z tendencji, o którą nam chodzi, na przykładzie kilku tekstów i tematów w oparciu o prace dalekie od jakiegokolwiek ekstremizmu.[7]

Formuły chrystologiczne o treści i akcencie najwyraźniej dogmatycznym często znajdujemy w tekstach biblijnych doksologii: Kościół wyznaje pełnię swej wiary poprzez cześć składaną Bogu, wciela wiarę w kult.[8]

Przeczytajmy na przykład hymn chrystologiczny w Liście do Filipian (2, 6—11). Chrystus „...istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci — a śmierci krzyżowej. Dlatego też Bóg go nad wszystko wywyższył i darował mu imię ponad wszelkie imię, aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich i podziemnych, i aby wyznał wszelki język, że Jezus Chrystus jest Panem — ku chwale Boga Ojca."

Uderzający jest fakt, że Paweł nawet tu nie odróżnia tego, co w Chrystusie należy do natury boskiej, od tego co należy do natury ludzkiej. Mówi po prostu o Chrystusie i przypisuje mu zarówno pre-egzystencję w stanie boskim jak i unicestwienie krzyża. Gdy chodzi o preegzystencję, nie podejmuje on metafizycznych rozważań nad życiem wewnątrz-boskim: idea i termin *morphè*, formy czy

---

** Jak wynika z kontekstu, wyrażenie *en soi* — „w sobie" ewent. „sam w sobie" ma tu sens zbliżony do łacińskiego *quoad se*, *secundum se* i przeciwstawiane jest wyrażeniu „w stosunku do nas" — *quoad nos*. Przy takim rozumieniu nie ma ono oczywiście nic wspólnego z tym znaczeniem *en soi*, które wprowadził Sartre. (Red.)

7 Wymienimy tu szczególnie prace, J. Dupont *Essais sur la Christologie de saint Jean*, Bruges 1951; L. Cerfaux *Le Christ dans la théologie de saint Paul*. „Lectio Divina" 6. Paris 1951; E. Boismard *Le prologue de saint Jean*, „Lectio Divina" 11, Paris 1953; O. Cullmann *Christologie du Nouveau Testament*, „Bibl. Théol.", Neuchâtel et Paris 1958.

8 Spostrzeżenie to ilustruje Y. Tremel *Remarques sur l'expression de la foi trinitaire dans l'Eglise Apostolique*, „Lumière et Vie" 29 (1951) s. 41—66.

postaci istnienia (*condition d'existence*) to istotnie jeden z elementów dogmatu wcielenia, ale u Pawła pojęcia te są także całkowicie zrelatywizowane do historii zbawienia. Wszystkie wypowiedzi teologiczne i objawione dotyczące tego, czym jest Bóg w sobie mieszczą się w ramach Ekonomii.

Św. Jan co prawda daje określoną nazwę podmiotowi chrystologicznemu, który jest objęty preegzystencją: jest to Słowo. Lecz Dom J. Dupont zaznacza: „Gdy św. Jan mówi, że Jezus nie tylko jest zwiastunem Słowa Bożego, lecz sam jest tym Słowem, intencją jego nie jest definiować transcendentną naturę Syna Bożego, czy też określać *modus* jego pochodzenia w Bogu. Termin »Logos« nie oznacza Chrystusa na sposób imienia własnego. To w swym stosunku do świata Jezus jest Słowem Boga".[9] Ks. E.-M. Boismard stara się dowartościować zawarte w tych tekstach możliwości interpretacyjne, które teologia spekulatywna może podjąć, możliwości idące w kierunku, którym zajmiemy się później. Niemniej sam Boismard przyznaje, że na poziomie samej interpretacji tekstów Dupont ma rację.[10]

Według Cullmanna w tytułach „Słowa" i „Syna Bożego" Nowy Testament nie wyraża jedności istoty i natury między Bogiem i Chrystusem, lecz tylko jedność w działaniu w obrębie dzieła Objawienia.[11] Św. Jan mówi o Słowie-Logosie po to, by podkreślić, że stało się ono ciałem, że wszystkie rzeczy przezeń się stały, czyli jako o działalności stwórczej i objawiającej Boga, czyli o jego istnieniu dla nas. R. Schnackenburg zaznacza, że w perspektywie ontologicznej, zajętej naturą rzeczy, trudno wyjaśnić formuły takie jak „Ojciec jest większy niż ja" (J 14, 28). Muszą być one interpretowane w perspektywie historii zbawienia, która jest perspektywą Nowego Testamentu.[12] To samo dotyczy wypowiedzi tak pozornie metafizycznej jak J 18, 30: „Ojciec i ja jedno jesteśmy". I tu także mowa o jedności w działaniu. Tak twierdzi nie tylko J. Hessen, skłonny do pomniejszania wszystkiego co ma charakter spekulatywny i „filozoficzny" [13], lecz również i ks. Boismard, którego nastawienie jest raczej przeciwne. [14] Ks. Boismard wykazuje też, że u św. Jana Słowo jest określone jako „życie", ponieważ udziela życia in-

---

9 Op. cit. s. 58. Por. E. Tobac *La notion du Christ-Logos dans la littérature johannique*, R. E. H. 25 (1929) s. 213—238.

10 Op. cit. s. 110, 122—123.

11 Op. cit. s. 214, 224, 230 i n.

12 R. Schnackenburg *Zur dogmatischen Auswertung des N. T.*, *Exegese und Dogmatik*, wyd. przez H. Vorgrimlera, Mainz 1962, s. 122—123.

13 *Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung*, Leipzig 1956, s. 152; zestawia J 14, 8 oraz 2 Kor 5, 19, i Kol 2, 9.

14 Op. cit. s. 20 z notą 1.

nym. W tym zbliża się on do Dom Duponta, który pisze: „Mówiąc, że Ojciec ma życie w sobie i że dał Synowi analogiczne posiadanie życia w sobie, Jezus nie dokonuje objawienia dotyczącego życia wewnętrznego Trójcy, czy też pochodzenia Syna od Ojca".[15]

Gdy chodzi o tytuł „Syna Bożego" przypisywany Jezusowi, to przede wszystkim pewne jest, że niesie on w sobie pełne uznanie bóstwa Chrystusa, o którym obficie świadczą pisma apostolskie. Nasuwa się jednak cały szereg różnych uwag.

1⁰ U św. Pawła, gdzie termin ten ma bardzo bogate i mocne znaczenie, słowo „Syn" nie występuje w oderwaniu, jako imię własne czy absolutna definicja bytu, jakim jest Chrystus. Ze słowem „Syn" zawsze łączy się określenie, które ustawia Syna w relacji do Boga lub do świata.[16]

2⁰ Apostołowie chętnie powoływali się na Psalm 2, 7: „Tyś jest Synem moim, dziś zrodziłem ciebie". Teologia dogmatyczna bez trudu powiąże ten tekst z dogmatem wcielenia a nawet z dogmatem Trójcy. Nowy Testament natomiast kojarzy ten werset ze zmartwychwstaniem. A więc w tytule Syna Bożego nie chodzi tylko o czystą problematykę ontologiczną. Cecha bóstwa zakłada uczestnictwo w bytowaniu na sposób boski: Chrystus naprawdę stał się Synem Bożym, gdy został wyniesiony ponad aniołów, otoczony chwałą, dopuszczony do panowania Bożego — a więc u kresu swego zstąpienia ku nam dla naszego zbawienia...[17] Chrystologia „ekonomiczna". Zwraca się też skądinąd uwagę, że w Ewangeliach Jezus zwany jest Synem tylko w swym życiu publicznym.[18]

3⁰ Wprawdzie św. Jan nazywa Jezusa „Jednorodzonym" — *Monogenos* — to znaczy jedynym Synem (1, 4), ale dzieje się to w kontekście jego funkcji dawcy Objawienia i autor dorzuca określenie „przychodzący od Ojca", co wskazuje na misję doczesną Syna, podobnie jak w innych wypadkach, gdy św. Jan używa tego określenia.[19] Nie należy go więc pozbawiać teologicznej zawartości, ale tym więcej nie należy go odrywać od ekonomicznego kontekstu.

Całe objawienie Trójcy świętej także ma charakter ekonomiczny,

---

15 Op. cit. s. 196; Boismard, op. cit. s. 30—32.

16 Por. L. Cerfaux, op. cit., s. 336 ...

17 Ap. 13, 33; Hbr 1, 5; 5, 5. Por. Rz 1, 4 i teofanię w chwili chrztu Jezusa: Mt 3, 17; Mk 1, 11; Łk 3, 22. Patrz J. Dupont *Filius meus es tu*, interpretację Ps. 2, 7 w Nowym Testamencie, „Rech. Sc. Relig." 35 (1948), s. 522—543; P. Michalon *L'Eglise Corps Mystique du Christ glorieux*, „Nouv. Rew. Théol.", lipiec 1952, s. 673—687; M. Boismard, *Constitué Fils de Dieu* (Rom. 1, 4), „Rev. Biblique" 60 (1953), s. 5—17.

18 Uwaga A. Dubarle'a, w *Les fondements bibliques du Filioque, Russie et Chretienté*, 1950, s. 229—244; 232 (...)

19 J 3, 15—17; 1 J 4, 9. Por. uwagi Boismard'a *Le Prologue* (...) 73 (patrz wyżej nota 7) (...)

Osoby Boskie odsłaniają się nam w swym stosunku i związku z odkupionym człowiekiem i dziełem Chrystusa-Odkupiciela.[20] Przekonamy się wkrótce, że jest to zjawisko normalne, założywszy że Objawienie jest tym, czym jest: objawieniem zbawienia, w całości podporządkowanym tej funkcji. Chcąc poznać chrystologię św. Pawła Msgr Cerfaux rozpoczyna od soteriologii. Czyniąc tak i licząc się z chronologią listów idzie on wiernie za myślą samego Pawła, dla którego punktem wyjścia jest zmartwychwstanie: przez zmartwychwstanie Jezus stał się Panem — co prowadzi Pawła do bardzo mocnych stwierdzeń na temat preegzystencji Chrystusa w stanie boskim i jego roli kosmicznej.[21]

*

Jako dziedzice konceptualizmu (będącego legatem bynajmniej nie wielkich scholastyków lecz scholastyki podręcznikowej), zmuszeni do ciągłego przeciwstawiania się religijnemu subiektywizmowi liberalnych protestantów i modernistów, często posługiwaliśmy się koncepcją Objawienia rozumianego jako zbiór twierdzeń metafizycznych. Boski mistrz miał nas tych twierdzeń wyuczyć, dowody zachowując dla siebie. Dziś wszystko skłania nas do tego, by nie rezygnując z obiektywności prawdziwej doktryny, posiadającej określoną treść intelektualną, wyraźniej dostrzegać inny, niemniej ważny aspekt Objawienia. Tak, wszystko nas do tego skłania: najpierw powrót do źródeł biblijnych ożywiający cały dzisiejszy ruch teologiczny, powrót do koncepcji Wiary jako najzupełniejszego otwarcia wobec Boga, który ma królować w naszym życiu, wreszcie spotkanie i dialog z reformacją. Reformacja chciała być radykalną krytyką swego rodzaju reizmu praktykowanego u schyłku średniowiecza, chciała być afirmacją osobistego, dramatycznego i paradoksalnego stosunku pomiędzy moim zbawieniem — którym jest Jezus Chrystus — i mną grzesznym, któremu Wiara, realizowana we mnie przez Boga, to zbawienie przydziela.[22] Ten stosunek jest dziełem i darem samego Boga. Reformacja widziała istotę chrześcijaństwa właśnie w tym stosunku nieustannie stwarzanym przez Boga, a bę-

---

20 Uwaga D. Barsotti *Vie mystique et Mystère liturgique*, Paris 1954, s. 273 i ns.; H. Rahner *Theologie der Verkündigung*, Freiburg 1939, s. 56 widzi w tajemnicy Trójcy św. tak jak została nam objawiona w Nowym Testamencie „Vorbergriff der Lehre vom Erlöser".

21 Op. cit. w całości i s. 329 i n, 399 i n. (...)

22 (...) Por. J. Hessen *Platonismus und Prophetismus* (...) München 1939, s. 178 i n.; U. Mann *Etisches und Ontologisches in Luthers Theologie*, „Kerygma u. Dogma" 3 (1957), s. 171—207; Th. Sartory *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche*, Meitingen 1955, 194 i n.; Y. Congar *La Tradition et les traditions I: Essai historique*, Paris 1961, s. 78.

dącym Aktem i Wydarzeniem. Stąd jej antysubstancjalizm, polegający na odrzuceniu tego co statyczne, ogólne i ontologiczne w sensie bycia rzeczą. W tym samym kierunku oddziałuje inspiracja dzisiejszej myśli filozoficznej. W przeciwieństwie do filozofii antycznych, nie szuka już jakiegoś całościowego ujęcia i tłumaczenia świata w kategoriach ontologicznych, lecz jest refleksją nad istnieniem i losem ludzkim. Dzięki temu rozpoczyna ona, czy też otwiera ponownie pewien rozdział myśli ludzkiej, poświęcony bardzo owocnym rozważaniom nad stosunkami międzyosobowymi („ontologia intersubiektywności" jest czymś całkiem różnym od subiektywizmu). Filozofia tego rodzaju przyczynia się do rozwoju klimatu, w którym teologowie rozbudowują dziś międzyosobowy aspekt religijnego stosunku wiary, obudzonego przez słowo Boże. Harmonizuje to z postulatami wyrastającymi z odnowy biblijnej. Z pewnością teologia wiary i religijnych związków z Bogiem może wyciągnąć korzyści z nowoczesnych refleksji nad egzystencją ludzką i międzyosobowym związkiem Ja — Ty.

Najnowsze katolickie studia nad pojęciem Objawienia liczą się z tymi wszystkimi elementami lecz nie wypowiadają ostatniego słowa na ten temat. [23] Rozdział I Konstytucji soborowej *O Objawieniu* przedstawia je jako inicjatywę Boga nawiązującego z człowiekiem „dialog zbawienia", o którym wspomina Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* [24]. Dowartościowanie pojęcia wiary jako całkowitego zaangażowania w aktywnym posłuszeństwie Bogu leży w samym centrum dzisiejszej odnowy kaznodziejstwa i katechezy. Zaprzątnięci odnową eklezjologii nie zwracamy jednak dość uwagi na tę drugą odnowę, która jest równie ważna i zresztą głęboko zbieżna z interesującą nas problematyką eklezjologiczną. Trzeba więc postawić sobie pytanie, czego dotyczy Objawienie i odpowiadająca mu wiara. Z jakiej racji ta czy inna prawda wchodzi w zakres prawd objawionych? Pytamy tu, mówiąc językiem scholastyki, o przedmiot formalny *quod* objawienia (i wiary).

Święty Tomasz nie zastanawiał się nad tak sformułowanym pytaniem, dotyka jednak tego problemu w związku z pojęciowym ujęciem i sformułowaniem wiary w postaci „artykułów". Pewne prawdy, mówi on [25], są objawione i w konsekwencji są przedmiotami

23 Por. W. Bulst *Offenbarung, biblischer und theologischer Begriff*, Düsseldorf 1960; R. Latourelle *Théologie de la Révélation*, „Studia" 14, Paris 1963, Desclée; R. Schackenburg *Zum Offenbarungs gedanken in der Bibel*, „Bibl. Zeitschr." 7 (1963), s. 2—23 (konfrontacja z Bultmanem).

24 „Acta Apost. Sedis" 56 (1964), s. 641 i n.: „colloquium salutis".

25 Św. Tomasz, *II Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2; *III Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1, q. 1 i ad 2; q. 2, ad 3; *De Veritate*, q. 14, a. 8; Ia—IIae, q. 1, a. 6, ad 1; a. 8 sol., q. 2, a. 5 i 7; In Tit., c. 3 czyt. 2; *Comp. Theol.*, c. 2 i 185; por. *III Sent.*, d. 24, a. 3, q. 1, ad 3; Ia, q. 1, a. 1 (Objawienie = pouczenie o celu ostatecznym człowieka).

wiary *primo et per se*, bezpośrednio i z racji swej treści, inne są nimi *secundario, in ordine ad alia*, przez związek z poprzednimi. Otóż tym, co każe daną prawdę zaliczyć do pierwszej kategorii jest jej związek z naszym nadprzyrodzonym celem: p e r s e przedmiotem objawienia i wiary jest *id per quod homo beatus efficitur*, pouczenie o tym, czym Bóg chce być i co czyni dla naszego zbawienia i osiągnięcia w Nim pełni. Innymi słowy przedmiotem objawienia i wiary jest prawda o doskonałym związku religijnym, o tych sprawach *quorum visione perfruemur in vita aeterna et per quae ducimur ad vitam aeternam*. Treścią objawienia jest ta właśnie prawda. Słowo Boże nie komunikuje nam czym jest Bóg, człowiek i świat, w swej rzeczywistości fizycznej, „ontycznej". Mówi nam ono tylko to, czego potrzeba, aby mógł zaistnieć prawdziwie religijny, zbawczy związek między człowiekiem i światem a Bogiem, związek, który powinien nas z Nim łączyć. Pełne odsłonięcie tego, czym Bóg jest sam w sobie — a także istoty człowieka i świata — związane jest wyłącznie z widzeniem. Objawienie skierowane jest do Ludu Bożego w stanie drogi. Bóg mówi nam o swojej istocie i wnętrzu tylko to, czego trzeba, by nam zapewnić prawdę o tym, co jest zwrócone ku nam, co gra w naszych wzajemnych stosunkach (*la vérité du «pour nous»*). Objawienie jest ekonomiczne.

Ale to, czego potrzeba, j e s t nam powiedziane. Ani Objawienie ani kerygmat czyli ogłoszenie zbawienia nie są czystym „że" oderwanym od informacji o tym, kto i co uczynił (jak chciałby skrajny bultmanizm [26]). W objawieniu ekonomicznym znajdują się twierdzenia na temat tego, kim jest Bóg i kim jest Chrystus — te mianowicie, które są konieczne by religijny stosunek wiary i zbawienia był oparty na prawdzie. Pismo święte nie zna przeciwstawienia „dla nas" i „w sobie" (*pour nous et l'en soi*) względnie je przekracza. Przynajmniej pewne z funkcjonalistycznych wypowiedzi biblijnych stanowią wyjście ku temu co ontologiczne. Współczesny biblista żydowski Abraham Heschel napisał bardzo głębokie zdanie: „Pismo nie jest teologią dla człowieka, lecz antropologią dla Boga". To prawda. Biblia odsłania nam prawdę o naszej sytuacji i o więzi przymierza, jaką trzeba nawiązać z Bogiem. Niemniej do tego właśnie potrzebujemy także teologii dla człowieka.

Nie przedstawimy tu wykazu i podsumowania twierdzeń biblijnych dotyczących *l'en soi* Boga i Chrystusa.[27] Można je odszukać na

---

26 Sformułowanie A. Malleta *Le problème des concepts et du langage*, „Foi et Vie", marzec—kwiecień (1959), s. 25—37; idem, *L'avenir de l'interprétation scripturaire* „Foi et Vie", styczeń—luty (1960), s. 22—43.

27 Ciekawe sugestie u L. Malevez *Nouveau Testament et théologie fonctionnelle*, "Rech. Sc. Rel." 48 (1960), s. 258—290; 279.

każdej stronnicy naszych prac teologicznych. Chcemy tylko wskazać, że rozwijanie ontologicznych aspektów i treści objawienia ekonomicznego jest także uprawnione i konieczne.

Wiara „raz na zawsze przekazana świętym" (Jud 3) musiała wkrótce zostać sformułowana bardziej *explicite* — jest to zjawisko normalne a w każdym razie nieuniknione. Miało się to dokonywać dwiema drogami, przy czym jedna i druga wiąże się z istnieniem i misją Kościoła. Pierwsza to droga refleksji śmiałych umysłów zachowujących żywą łączność z kulturą świecką i szukających jednoności w tym co prawdziwe. Druga — to droga wyjaśniania treści wiary przekazywanej od czasów apostolskich i jej obrony przeciw interpretacjom i sformułowaniom zagrażającym jej znaczeniu i treści.[28]

Interpretowanie wypowiedzi Pisma św. w kategoriach bytu jest zjawiskiem normalnym, bo takie są prawa umysłu, takimi Bóg nas stworzył i powołał do wiary. Nie można uniknąć pytań dotyczących bytu, bo nie można uniknąć myślenia o tym, czym są rzeczywistości, o których Słowo Boże coś twierdzi.[29] Pierwsza praca interpretacji i pogłębienia prostych faktów i słów pierwotnej historii ewangelicznej została wykonana już przez pierwsze pokolenie uczniów. Owoce jej znajdujemy w późniejszych pismach Nowego Testamentu a szczególnie u teologa Jana.[30] Potem drugie czy trzecie pokolenie uczniów próbowało rozważać tajemnicę chrystologiczną i trynitarną wychodząc właśnie od formuł ekonomicznych, niedostatecznie rozpracowanych na płaszczyźnie ontologicznej. Ale tą drogą doszli oni do niezadowalających sformułowań treści ontologicznych ukrytych w Biblii. Na przykład u św. Justyna rodzenie Słowa głoszone przez Pismo — inaczej któż odważyłby się zastosować do Boga ideę rodzenia? — zdaje się być identyfikowane z aktem, w którym Bóg wydaje Słowo a b y s t w a r z a ć.[31] Tertulian widzi w Synu i Duchu stopnie (*gradus*) tej samej jedynej substancji, odpowiadającej woli stwórczej i zbawczej Boga i dynamicznemu rozwijaniu się boskiego

---

[28] Zobacz nasz artykuł *Théologie* w: *Dict. théol. cath.* XV, kol. 346 i n; A. Grillmeier *Vom Symbolum zum Summa*, *Kirche und Ueberlieferung* (wyd. przez J. Betz i H. Fries), Freiburg 1960, s. 119—169 (tłum. franc. *Eglise et Tradition*, Le Puy, Lyon 1963, s. 105—156).

[29] P. Tillich przypomniał tę konieczność na użytek swoich kolegów protestantów: *Biblical Religion and the search for Ultimate Reality*, Univ. of Chicago Press 1955 (tłum. franc. *Religion biblique et Ontologie*, Paris 1960, P. U. F.).

[30] Patrz F. Mussner *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, „Bibl. Zeitschr." I (1957), s. 224—252; B. Rigaux *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente*, „Rev. Bibl." 65 (1958), s. 481—522; R. Schnackenburg *Jesusforschung nud Christusglaube*, „Catholica" 13 (1959), s. 1—17; A. Grillmeier, por. wyżej przypis 28.

[31] Por. G. Aeby *Les Missions divines de saint Justin à Origène*, Fribourg 1958, s. 14.

planu.[32] Orygenes formułuje swoją teologię trynitarną wychodząc od misji ekonomicznych.[33] Co prawda posługiwanie się pojęciami platońskimi i stoickimi a zwłaszcza wywodzącymi się z dzieł Filona także przyczyniło się do powstania tych wypaczeń, doprowadzając do tego, że te wielkie umysły widziały w Logosie coś pośredniego między transcendentnym Ojcem a stworzeniem czy objawieniem [34]: Ojcowie ustawicznie piętnują nadmierne posługiwanie się filozofią leżące u korzenia wielkich herezji. [35] Chodziło tu o prawdę podstawowej afirmacji bóstwa Chrystusa. Liczne i kategoryczne twierdzenia Pisma św. głoszą lub sugerują bóstwo Chrystusa, ale, co ważniejsze, bóstwo Chrystusa jest warunkiem prawdy całego dzieła, które Chrystus wykonał (Ekonomii). Aby ocalić tę prawdę przeciw teoriom gnostyckim, św. Ireneusz głosił dwie tezy przenikające całą jego teologię — teologię prawdy o naszym przebóstwiającym zjednoczeniu z Bogiem. Opiera się ona na pełnej prawdzie o bóstwie Chrystusa i prawdzie o naszym zjednoczeniu z Jezusem Chrystusem, zagwarantowanym przez autentyczność apostolskiej sukcesji doktryny i ministerium. Z drugiej strony wchodziła tu w grę także prawda o suwerenności i wolności Boga. Nie godziło się z nią pojęcie Logosu, który na to, by istnieć, musiałby działać jako demiurg stworzenia i pośrednik objawienia.

Aby ocalić prawdę ekonomii nie trzeba było koniecznie uciekać się do pewnej określonej filozofii. Taki św. Atanazy uniknął tego kroku i pozostał na płaszczyźnie rozważania tekstów biblijnych.[36] Ale trzeba było sprecyzować *status* wchodzących w grę rzeczywistości na poziomie teologii *l'en soi* Boga. Tu już nie można było pozostać na płaszczyźnie działań zbawczych i funkcjonalnych wypowiedzi Pisma św. dotyczących Ekonomii, bo to groziłoby modalizmem. Tu i tam w tekstach Cullmanna spotykamy sformułowania o nieza-

---

32 Por. K. Wölfl *Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian* „Anal. Greg." 112, Rzym 1960; — W. Bedner *Die Lehre über den Hl. Geist bei Tertullian*, „Münch. Theol. St.", II Abteilung 18), München 1961.

33 Por. A. Grillmeier, op. cit., por. wyżej przypis 28; tłum. franc. s. 113 i n.

34 Zob. R. Arnou *Platonisme des pères*, w: *Dict. théol. cath.*, XII, kol. 2307 2319—2320 a zwłaszcza 2322.

35 Euzebiusz to stwierdza w *Histoire de l'Eglise*, t. V, s. 28, 13. Zob. poza Arnou, loc. cit., J. de Ghellinck *Un aspect de l'opposition entre Hellénisme et Christianisme. l'attitude vis-à-vis de la dialectique dans les débats trinitaires*, w: *Patristique et Moyen Age*, t. III, Bruxelles-Paris 1948, s. 245—310; G. Bardy *Philosophie et Philosophe dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles*, „Rev. Ascét. et Myst." 25 (1949), s. 97—108; P. Hadot *La Philosophie comme hérésie trinitaire*, „Rev. Hist. et Phil. Rel." 37 (1957), s. 236—251.

36 Zob. L. Bouyer *Omoousios. Sa Signification historique dans le symbole de foi*, „Rev. Sc. et Théol." (1941), s. 52—62; Arnou, op. cit. (patrz wyżej przypis 34), kol. 2259, 2297, 2299, 2343.

przeczalnie modalistycznym posmaku[37] choć sam Cullmann osobiście nie żywi modalistycznych przekonań.[38] Sam streszcza Janową teologię Słowa w tych dwóch łączących się ze sobą twierdzeniach: „Logos jest Bogiem" i „Logos jest u Boga".[39] Lecz jak je ze sobą pogodzić, jeśli nie chcemy się zatrzymać u progu tajemnicy lecz próbujemy uświadomić ją sobie w granicach naszego ludzkiego rozumu? W tym celu trzeba wypracować jakąś teologię *l'en soi* Boga, który nam się objawił.

Te pytania i trudności teologii Trójcy mają swój oddźwięk w chrystologii. Objawienie ekonomiczne świadczyło o jedności działania łączącej Chrystusa jako „Syna" z Bogiem Ojcem, względnie o jedności działania człowieka Jezusa i Syna Bożego, którym się on mienił. Aby sharmonizować te zasadnicze dane z uznaniem koniecznych rozróżnień, trzeba było umieć poprawnie ujmować „jedność" i „różnicę". Nestoriusz zadowolił się nieokreślonym zjednoczeniem działalności, podobnym do tego, które Porfiriusz przypisywał istotom bezcielesnym.[40] Poprawne rozumienie twierdzeń ekonomicznych o działaniu, przez które Chrystus nas zbawił, bezwzględnie wymagało rozwinięcia refleksji sięgającej *l'en soi*. Monoteletyzm VI wieku dostarcza ostatniego przykładu wykazującego niewystarczalność wyłącznie funkcjonalistycznych sformułowań w zakresie chrystologii.

W toku wielkich dysput trynitarnych IV i V wieku Ojcowie ugruntowali poprawne twierdzenia dotyczące *l'en soi* Boga opierając się na prawdzie Ekonomii wziętej całościowo i syntetycznie. To, co w nich istotne, streszcza się we wciąż powracającej formule „stał się tym czym my jesteśmy, aby nas uczynić tym czym sam jest"[41] oraz w analogicznych do niej wypowiedziach. W sporach chrystologicznych uzupełniono tę formułę inną jeszcze, nieco bardziej techniczną, lecz łączącą w sobie Ekonomię i ontologię: „to co nie jest wchłonięte, nie jest też i zbawione".[42] Bóg jak gdyby wyszedł ze swego wnętrza, ze swego *en soi* nie opuszczając go jednakże, i wszedł w nasz świat i naszą historię (Ekono-

---

[37] Np. *Christologie*, s. 231—285. — P. Gaechter, „Zeitschr. f. cath. Theol.", 1960, s. 88 i n. wskazał na to niebezpieczeństwo u Cullmanna, a L. Malevez (op. cit. patrz wyżej przypis 27; por. s. 265 i przypisy ze stron 267—268) wykazuje dowodnie niedostateczność sformułowań Cullmanowskich.

[38] Por. *Christologie*, s. 214, 218 i *Réponse* (patrz wyżej przypis 19).

[39] Por. *Christologie*, s. 230 i n, 270, 280 etc.

[40] Por. R. Arnou *Nestorianisme et Néoplatonisme. L'unité du Christe l'union des „intelligibles"*, „Gregorianum" 17 (1936), s. 115—131.

[41] Por. nasz artykuł: *Le moment „économique" et le moment „ontologique" dans la Sacra Doctrina*, w: *Mélanges M.—D. Chenu, 1965, nota 33.*

[42] Ibid. nota 34. — Zob. E. Mersch *Le corps mystique du Christ. Etude de théologie historique*, tabl. „Argument sotériologique".

mia), aby nas uczynić uczestnikami swego życia i swojej radości, nieśmiertelności i chwały. Ale ta perspektywa ekonomiczna, zaangażowanie, przejawy i czynności, wszystkie elementy funkcjonalne wymagają pełnej prawdy o *l'en soi* Chrystusa i Boga, przynajmniej o tyle, o ile możemy o nim mówić wychodząc od Objawienia. Święty Atanazy, św. Hilary i Cyryl Aleksandryjski niestrudzenie argumentują za prawdą „teologii" wychodząc od ekonomii: jeśli Chrystus nie jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, to my nie jesteśmy przebóstwieni... Chrystus czyni dla nas to, co czyni, tylko dlatego, że jest tym, kim jest. Chrystus jest Bogiem i dlatego właśnie w jego człowieczeństwie dane jest nam odkupienie i uświęcenie.

*

Z naszych dotychczasowych rozważań wynika, że Objawienie jest ekonomiczne i historyczne zarazem. Bóg dał się poznać w działaniach i słowach, przez które ogłasza i realizuje swoją propozycję przymierza. Wiemy nieco o tym, czym jest On sam w sobie, na podstawie tego, co uczynił dla nas — ale to niewiele wiemy naprawdę. Jest rzeczą uprawnioną i normalną, że przeniknięta wiarą refleksja rozwija te cenne elementy poznania. Zakończymy ten aż nazbyt krótki przegląd wielkich problemów sugerując 5 punktów, które powinny być przedmiotem dalszych badań i przemyśleń.

1. — Mniej widoczny i mniej głośny (mniej się go studiuje i mniej publikuje na jego temat) powrót do pełnego biblijnego pojęcia wiary jest — obok poszukiwań eklezjologicznych — jednym z dwóch centralnych elementów odnowy. To nasuwa postulat nowego głębokiego przemyślenia samej idei Objawienia.

2. — Tym samym odsłania się z konieczności jedność wiary i objawienia. Ani wiara nie polega na przyjęciu serii twierdzeń bez dowodu, ani też Objawienie nie jest zbiorem takich twierdzeń. Jednym z nieszczęść teologii — które po niej odziedziczyły kaznodziejstwo i katecheza — jest atomizacja, rozbicie na artykuły bez związku z jakimś żywym ośrodkiem.[43] W przeciwieństwie do tego I Sobór Watykański nadał konstytucję autentycznej teologii głosząc,

[43] Lamennais w 1829 r. opisywał i opłakiwał stan teologii w następujących słowach: „Teologia, tak piękna sama w sobie i tak pociągająca, tak rozległa, jest dzisiaj — tak jak ją się wykłada w większości seminariów — tylko mierną i wypaczoną scholastyką, której suchość zniechęca uczniów i nie daje im żadnego pojęcia o całości religii, ani o jej wspaniałych powiązaniach z tym wszystkim, co interesuje człowieka, z tym wszystkim, co może być przedmiotem jego myślenia. To nie w ten sposób ją pojmował św. Tomasz" (cyt. przez E. Severin *Dom Guéranger et Lamennais*, Paris 1933, s. 243—244).

że wiara za łaską Boga zyskuje bardzo owocne zrozumienie tajemnic rozważając ich wzajemne związki i stosunek do celu ostatecznego człowieka.[44] Dziś lepiej zdajemy sobie sprawę, że związek ten przejawia się w całej Ekonomii zbawienia. Nic nie trzeba tu wynajdywać: Bóg sam zawarł w objawieniu jedność swego planu, a planem tym jest zbawienie czyli szczęście człowieka (nie oderwane od losu wszechświata) przez komunię z Bogiem w Jezusie Chrystusie.[45] Czyż nie to właśnie św. Paweł nazywał „tajemnicą"? [46] Czyż nie to właśnie nasze kaznodziejstwo odkrywa dziś na nowo pod nazwą „tajemnicy chrześcijaństwa", którym to tytułem czy hasłem opatruje się różne nowe przedsięwzięcia teologiczne? [47]

3. — Jedną z konsekwencji tego ponownego odkrycia jedności jest przeświadczenie, że nie ma „teologii dla człowieka" bez „antropologii dla Boga". Być może największym nieszczęściem nowoczesnego katolicyzmu było, że w teorii i w katechezie zwrócił się ku *l'en soi* Boga i religii bez nieustannego przypominania iż wszystko to jest dla nas, dla ludzi. Człowiek i świat bez Boga, z którymi mamy do czynienia, narodził się częściowo w wyniku reakcji przeciw Bogu bez człowieka i bez świata. Odpowiedź na trudności powstrzymujące wielu naszych współczesnych na drodze ku wierze wymaga między innymi wykazywania, na czym polega ludzki aspekt i oddziaływanie rzeczy Bożych. Nie znaczy to bynajmniej, że wyłączne zaprzątnięcie *l'en soi* Boga chcemy dziś zastąpić programem czysto humanistycznym, czy głoszeniem antropocentryzmu. To oznaczałoby popełnienie jeszcze raz tego samego błędu oddzielania, tylko że w odwrotnym kierunku. Trzeba raczej mówić o tajemnicach Boga w taki sposób, aby do głębokiego wglądu w to, czym one są same w sobie, dołączało się pełne życia nawiązanie i uwydatnienie, czym są one d l a n a s; trzeba łączyć antropologię dla Boga z teologią dla człowieka. Na tym właśnie polega ekonomiczny charakter Objawienia, a szczególnie jego ukoronowania w Jezusie Chrystusie: bo w nim sama Mądrość Boża stała się człowiekiem...

---

44 Konst. dogm. *Dei Filius*, c. 4. (Denz. 1796; Denz. Schönmetzer 3016).

45 J. A. Möhler określał istotę chrystianizmu: „wielkie dzieło, które jednoczy człowieka z Bogiem, zasady dotyczące stosunków wierzącego z Jezusem Chrystusem" (*Symbolique*, par. XXXVII).

46 Por. Ef. 3, 3 i n.; Kol. 1, 26—27; 2, 2; 4, 3; Rz 16, 25 i n.; D. Deden *Le „Mystère" paulinien*, „Eph. Theol. Lovan." 13 (1956), s. 405—442; M.—J. Le Guillou *Le Christ et l'Eglise, Théologie du Mystère*, Paris 1963.

47 Również całość zeszytów wydanych pod tym tytułem przez Desclée i Cie, 1962 i n.; *Mysterium salutis*, wydane pod kierunkiem P. Feinera u Benzigera, 1965 i n. Papież Paweł VI mówił o założeniu w Jerozolimie Instytutu poświęconego teologii historii zbawienia. Jeśli chodzi o katechezę, można z pożytkiem przeczytać F. Anolda *Dienst am Glauben*, Freiburg 1948, tłum. franc. *Serviteurs de la Foi*, Paris 1957.

4. — Prędzej czy później w teologii spekulatywnej trzeba będzie — wychodząc od Objawienia poświadczonego przez Pismo — posunąć się aż do pytania, które nas osobiście bardzo zajmuje. Jeśli istnieje głęboka więź między teologią i Ekonomią, jeśli Bóg rzeczywiście odsłania *l'en soi* swej tajemnicy w tym, co jest dla nas, czyli w obrębie przymierza łaski i wcielenia — to czyż wszystko, co uczynił i nadal czyni dla nas, nie jest, mimo absolutnej wolności Boga, jakąś konsekwencją tego, czym Bóg jest w sobie? Czy już w samej tajemnicy *l'en soi* Boga nie zawiera się obecność i wezwanie tego wszystkiego, co „dla nas", z hominizacją włącznie? Wiele mamy elementów, które mogłyby stanowić podłoże trzeźwej i prawdziwie religijnej refleksji nad tym tematem, refleksji dalekiej od wszelkich spekulacji antropozoficznych. Na przykład sposób, w jaki św. Tomasz opiera wszelkie stwarzanie *ad extra* (zarówno natury jak i łaski) na wewnętrznej szczodrobliwości bóstwa, za punkt wyjścia biorąc Ojca, *Principium sine principio*...[48] Albo tak bogate w treść słowa Jezusa u św. Jana (14, 9): „Filipie, kto mnie widzi, widzi i Ojca..." [49] Wreszcie wyjaśnienie biblijnej idei „Syna Człowieczego", jakie daje Cullmann, które zdaje się zakładać jakieś odwieczne istnienie człowieczeństwa w Bogu...[50] Ale tutaj możemy tylko postawić pytanie, nie mając nawet pewności, czy w tych kilku słowach pokazaliśmy dość jasno o co nam chodzi.

5. — Nasuwa się też szereg wniosków w związku z programem badań i nauczania teologii. Konsekwencje te miałyby oczywiście szeroki oddźwięk także w kaznodziejstwie i katechezie. Jeżeli odnowa ma się dokonać, to naszym zdaniem nie przez zastąpienie logicznie rozwiniętej syntezy prostą relacją historii zbawienia opatrzoną komentarzem. Przekonaliśmy się, że w danych Objawienia zawiera się zarówno *l'en soi* jak i „dla nas" — teologia dla człowieka i antropologia dla Boga lub, by posłużyć się określeniem K. Rahnera [51] — to co esencjalne i to co egzystencjalne. Jasne jest jednak, że w większym niż dawniej stopniu trzeba będzie przyswoić sobie ekonomiczny moment Objawienia. Oto kilka sugestii idących w tym kierunku.

Egzegeci i teologowie powinni troszczyć się o wzajemne poznanie

---

48 Por. naszą rozprawę cyt. powyżej (przypis 41): i nn. s. 131—135:, M. Seckler *Das Heil in der Geschichtstheologisches Denken bei Thomas v. Aquin*, München 1964.

49 Zob. *„Dum visibiliter Deum cognoscimus"*, *Les Voies du Dieu vivant*, Paris 1962, s. 79—107 (tłum. niem. w: *Wege des lebendigen Gottes*, Freiburg 1964, s. 65—98).

50 Zob. strony tak sugestywne o. Cullmanna *Christologie*, s. 118—163, z odniesieniem do prac T. Preissa i J. Heringa.

51 Artykuł *Dogmatik*, w: *Lex. Theol. u. Kirche*, t. III, wyd. 2, Freiburg, s. 450.

i osobiste spotkania, powinni też czytać prace nie tylko z własnej dziedziny. Ze swej strony postulowałbym, aby warunkiem udzielania kościelnych stopni naukowych było przedstawienie przez każdego kandydata wartościowej pracy nad jakąś kwestią biblijną i jej publikacja. W ogóle coraz wyraźniej odczuwa się potrzebę rozpoczynania prac nad kwestiami z zakresu teologii spekulatywnej od studium danych biblijnych, a nawet by problematyka teologiczna rodziła się przez analizę kwestii stawianych w toku historii w odniesieniu do tych danych. Trzeba także, korzystając z zasobów studiów biblijnych, od nowa podjąć tradycję, której przestrzegał jeszcze św. Tomasz — a mianowicie studium Starego Testamentu, jego roli w historii zbawienia. W ten sposób zrealizuje się dużą część tej „teologii historycznej i konkretnej", o której mówił Paweł VI do obserwatorów w swym przemówieniu 17 października 1963.

Yves-Marie Congar OP
tłum. H. Bortnowska

Ks. ALEKSY KLAWEK

SPÓR O GRZECH PIERWORODNY

I

Od wielu lat nie ustaje spór na temat grzechu pierworodnego i jego następstw dla ludzkości. Szczególnie po II wojnie światowej problem stawał się coraz aktualniejszy, ponieważ nauki przyrodnicze dostarczały nowych faktów, dawniej nie znanych, i zmuszały teologów do rewizji dotąd ogólnie przyjętych poglądów. Ta niepewność trwa nadal. Albowiem sprawa grzechu pierworodnego łączy się ściśle z kwestią poruszoną przez antropologów: czy człowiek pochodzi od jednej pary ludzkiej czy od kilku, czy należy przyjąć hipotezę monogenizmu czy poligenizmu. Wszakże w razie przyjęcia poligenizmu upada właściwie nauka o przejściu grzechu Adama na wszystkich ludzi. Dlatego też papież Pius XII w encyklice *Humani generis* z r. 1950 odrzucił poligenizm jako niezgodny z tradycyjną nauką Kościoła. „Nie mogą — pisze papież — wierni przyjąć opinii hipotetycznej poligenizmu, według której po Adamie na ziemi zaistniały inne prawdziwe istoty ludzkie nie pochodzące w prostej linii od Adama." Zdaniem zwolenników poligenizmu słowo „Adam" w opisie księgi Genesis jest wyrazem zbiorowym i oznacza ogólnie „ludzi", czyli większą liczbę pierwszych rodziców a nie jednego człowieka o imieniu „Adam". W żaden sposób nie da się wykazać, jakby taką opinię połączyć z nauką Kościoła głoszoną przez Objawienie i deklaracje Urzędu Nauczycielskiego. Albowiem „grzech pierworodny pochodzi od grzechu popełnionego przez jednego Adama i drogą rodzenia przechodzi na wszystkich i tkwi w każdym jako jego grzech własny..." Tak odrzucając zasadę poligenizmu encyklika powołuje się na Sobór Trydencki, który na V sesji w kanonie 2 i 3 — w zdaniu ubocznym — wyjaśnia, że grzech Adama będący jednym przekroczeniem prawa Bożego przechodzi na wszystkich, nie dlatego, że naśladują Adama w grzeszeniu, lecz dlatego jedynie, że jako potomkowie Adama rodzą się z tym grzechem, który jest śmiercią duszy i stanowi grzech własny każdego człowieka.

A gdy kardynał Ottaviani przed rokiem zestawiał pewne niebezpieczne kierunki współczesnej myśli katolickiej, w punkcie 8 wspomniał o teoriach dotyczących grzechu pierworodnego. „Są teologowie — głosi orędzie — którzy albo lekceważą naukę Soboru Trydenckiego o grzechu pierworodnym albo ją tak interpretują, że fakt winy Adama i jej przekazywania zostaje zaciemniony."

W tym samym czasie, to jest dnia 11 lipca 1966 r. Ojciec św. Paweł VI zaprosił grupę teologów do siebie na audiencję, by z nimi omówić współczesne problemy dotyczące dogmatu o grzechu pierworodnym i jego stosunku do nauk przyrodniczych. Brało w niej udział 13 profesorów, wśród których byli rektor Uniwersytetu Gregoriańskiego, rektor Instytut Biblijnego, jezuici Karl Rahner, Z. Alszeghy, M. Flick, dominikanin Benoît i prof. uniwersytetu lowańskiego Ch. Moeller. Na wstępie konferencji Ojciec św. wypowiedział się za nauką tradycyjną i przestrzegł przed wprowadzaniem hipotezy o poligenizmie do nauki teologicznej. Wspomniał także, że przed Soborem był projektowany osobny schemat o grzechu pierworodnym, który jednak nie został wprowadzony pod obrady. Urzędowego sprawozdania z konferencji-sympozjonu nie ogłoszono, ale opracowano pewne wytyczne, które Ojciec św. przyjął do dalszego rozważenia, zaznaczając równocześnie, że wolno teologom swobodnie dyskutować na temat poligenizmu i kwestii z nim złączonych. Przemówienie Ojca św. ogłoszono w „Osservatore Romano" z dnia 16 lipca 1966 bez dodatkowych wyjaśnień, ale pojawiły się komentarze w innych pismach, które podkreślały, że przemówienie miało miejsce p r z e d rozpoczęciem obrad i nie było jego celem wpłynąć hamująco na wypowiedzenie własnych opinii profesorów uczestniczących w sympozjonie. Jak słusznie zaznaczył dominikanin Dubarle w „Le Monde" [1], protest Najwyższego Nauczyciela Kościoła nie był skierowany przeciwko tym, co przyjmują poligenizm a nie odrzucają nauki Kościoła o grzechu pierworodnym, lecz przeciw śmiałym twierdzeniom tych, co na podstawie poligenizmu anulują dogmat o znaczeniu upadku pierwszych rodziców i w imię soborowego *aggiornamento* zrywają ogólnie z nauką odziedziczoną po dawnych wiekach. Ojciec św. nie myślał powstrzymać dalszych badań, lecz raczej do nich zachęcał, by stały się wskazówką i pomocą dla ewentualnej deklaracji autentycznej czy nawet nieomylnej *ex cathedra* ze strony Magisterium Ecclesiae. Przemówienie Ojca św. było niewątpliwie przygotowane w kołach integrystów, bo uderza podobieństwo treści przemówienia z tezą Ottavianiego rozesłaną w tym samym czasie na cały świat. Słuszna jest konkluzja, że prze-

---

1 Z dnia 6. VIII. 66.

Ks. ALEKSY KLAWEK

SPÓR O GRZECH PIERWORODNY

I

Od wielu lat nie ustaje spór na temat grzechu pierworodnego i jego następstw dla ludzkości. Szczególnie po II wojnie światowej problem stawał się coraz aktualniejszy, ponieważ nauki przyrodnicze dostarczały nowych faktów, dawniej nie znanych, i zmuszały teologów do rewizji dotąd ogólnie przyjętych poglądów. Ta niepewność trwa nadal. Albowiem sprawa grzechu pierworodnego łączy się ściśle z kwestią poruszoną przez antropologów: czy człowiek pochodzi od jednej pary ludzkiej czy od kilku, czy należy przyjąć hipotezę monogenizmu czy poligenizmu. Wszakże w razie przyjęcia poligenizmu upada właściwie nauka o przejściu grzechu Adama na wszystkich ludzi. Dlatego też papież Pius XII w encyklice *Humani generis* z r. 1950 odrzucił poligenizm jako niezgodny z tradycyjną nauką Kościoła. „Nie mogą — pisze papież — wierni przyjąć opinii hipotetycznej poligenizmu, według której po Adamie na ziemi zaistniały inne prawdziwe istoty ludzkie nie pochodzące w prostej linii od Adama." Zdaniem zwolenników poligenizmu słowo „Adam" w opisie księgi Genesis jest wyrazem zbiorowym i oznacza ogólnie „ludzi", czyli większą liczbę pierwszych rodziców a nie jednego człowieka o imieniu „Adam". W żaden sposób nie da się wykazać, jakby taką opinię połączyć z nauką Kościoła głoszoną przez Objawienie i deklaracje Urzędu Nauczycielskiego. Albowiem „grzech pierworodny pochodzi od grzechu popełnionego przez jednego Adama i drogą rodzenia przechodzi na wszystkich i tkwi w każdym jako jego grzech własny..." Tak odrzucając zasadę poligenizmu encyklika powołuje się na Sobór Trydencki, który na V sesji w kanonie 2 i 3 — w zdaniu ubocznym — wyjaśnia, że grzech Adama będący jednym przekroczeniem prawa Bożego przechodzi na wszystkich, nie dlatego, że naśladują Adama w grzeszeniu, lecz dlatego jedynie, że jako potomkowie Adama rodzą się z tym grzechem, który jest śmiercią duszy i stanowi grzech własny każdego człowieka.

A gdy kardynał Ottaviani przed rokiem zestawiał pewne niebezpieczne kierunki współczesnej myśli katolickiej, w punkcie 8 wspomniał o teoriach dotyczących grzechu pierworodnego. „Są teologowie — głosi orędzie — którzy albo lekceważą naukę Soboru Trydenckiego o grzechu pierworodnym albo ją tak interpretują, że fakt winy Adama i jej przekazywania zostaje zaciemniony."

W tym samym czasie, to jest dnia 11 lipca 1966 r. Ojciec św. Paweł VI zaprosił grupę teologów do siebie na audiencję, by z nimi omówić współczesne problemy dotyczące dogmatu o grzechu pierworodnym i jego stosunku do nauk przyrodniczych. Brało w niej udział 13 profesorów, wśród których byli rektor Uniwersytetu Gregoriańskiego, rektor Instytut Biblijnego, jezuici Karl Rahner, Z. Alszeghy, M. Flick, dominikanin Benoît i prof. uniwersytetu lowańskiego Ch. Moeller. Na wstępie konferencji Ojciec św. wypowiedział się za nauką tradycyjną i przestrzegł przed wprowadzaniem hipotezy o poligenizmie do nauki teologicznej. Wspomniał także, że przed Soborem był projektowany osobny schemat o grzechu pierworodnym, który jednak nie został wprowadzony pod obrady. Urzędowego sprawozdania z konferencji-sympozjonu nie ogłoszono, ale opracowano pewne wytyczne, które Ojciec św. przyjął do dalszego rozważenia, zaznaczając równocześnie, że wolno teologom swobodnie dyskutować na temat poligenizmu i kwestii z nim złączonych. Przemówienie Ojca św. ogłoszono w „Osservatore Romano" z dnia 16 lipca 1966 bez dodatkowych wyjaśnień, ale pojawiły się komentarze w innych pismach, które podkreślały, że przemówienie miało miejsce p r z e d rozpoczęciem obrad i nie było jego celem wpłynąć hamująco na wypowiedzenie własnych opinii profesorów uczestniczących w sympozjonie. Jak słusznie zaznaczył dominikanin Dubarle w „Le Monde" [1], protest Najwyższego Nauczyciela Kościoła nie był skierowany przeciwko tym, co przyjmują poligenizm a nie odrzucają nauki Kościoła o grzechu pierworodnym, lecz przeciw śmiałym twierdzeniom tych, co na podstawie poligenizmu anulują dogmat o znaczeniu upadku pierwszych rodziców i w imię soborowego *aggiornamento* zrywają ogólnie z nauką odziedziczoną po dawnych wiekach. Ojciec św. nie myślał powstrzymać dalszych badań, lecz raczej do nich zachęcał, by stały się wskazówką i pomocą dla ewentualnej deklaracji autentycznej czy nawet nieomylnej *ex cathedra* ze strony Magisterium Ecclesiae. Przemówienie Ojca św. było niewątpliwie przygotowane w kołach integrystów, bo uderza podobieństwo treści przemówienia z tezą Ottavianiego rozesłaną w tym samym czasie na cały świat. Słuszna jest konkluzja, że prze-

1 Z dnia 6. VIII. 66.

biegu i wyniku konferencji nie opublikowano oficjalnie, bo Ojciec św. nie wyrobił sobie jeszcze jasnego zdania co do tak skomplikowanego problemu i czeka na dalsze rozpracowanie tematu przez specjalistów, teologów i antropologów. Kwestia jest więc nadal otwarta.

W konferencji uczestniczyli również wspomniani już profesorowie rzymscy, Flick i Alszeghy, którzy napisali kilka prac i artykułów na tematy związane z kwestią grzechu pierworodnego. Zwłaszcza ostatni ogłoszony w „Gregorianum", 1965, pt. *Il peccato originale in prospettivi evoluzionistici* podaje dużo nowych myśli, gdyż zastanawia się również nad stosunkiem opowiadania biblijnego o pierwszym człowieku do hipotez mniej lub więcej prawdopodobnych o kulturze pierwszych ludzi na ziemi. Autorowie rozważają w tym artykule, czy można nadal utrzymywać tradycyjne zdanie o nadzwyczajnych naturalnych darach, jakimi odznaczali się Adam i Ewa przed upadkiem, czy dane paleontologiczne na to pozwalają? czy człowiek pierwotnie nie miał naprawdę nigdy umierać? Oto drugi kompleks spornych opinii, który czeka na wyjaśnienie, najpierw ze strony teologów, dogmatyków i biblistów, a potem ze strony Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

Inny jeszcze moment podnosi aktualność sprawy. Pojęcie grzechu pierworodnego jest nadal podtrzymywane przez teologię Kościoła Wschodniego, ale protestantyzm w większości grzech pierworodny odrzuca zerwawszy na tym punkcie z teologią Lutra i innych reformatorów. Nie tylko odłam lewicowy, liberalny, atakuje dawne tezy i tworzy inne koncepcje o powstaniu grzechu w ludzkości, ale także bardzo prawowierna szkoła teologiczna Bartha inaczej podchodzi do starokościelnego dogmatu i np. ostro występuje przeciwko chrztowi niemowląt, właśnie dlatego, że inaczej rozwija myśl o grzechu pierwszych rodziców. A ponieważ ekumenizm domaga się studiów porównawczych, celem porozumienia się wzajemnego obu obozów, mamy obowiązek konfrontacji poglądów protestanckich i katolickich.

II

Obawy Kościoła, by nie deformować nauki objawionej, są podyktowane troską o zachowanie Ewangelii integralnej i dlatego właśnie Stolica Apostolska domaga się od teologów ścisłego udokumentowania nowych opinii, zanim się zaczną ogólnie przyjmować wśród intelektualistów katolickich a później także wśród szerokich warstw społeczeństwa. Jest to także pewna delikatność ze strony władz rzymskich, że wspomina się nowe kierunki, ale nie wymie-

nia się autorów doktryn odbiegających od tez szkolnych. Rozpraw odrzucających wyraźnie naukę o istocie i następstwach grzechu pierworodnego właściwie dotąd nie ogłoszono ze strony teologów katolickich, bo autorowie szukający nowych rozwiązań trudnych dylematów starają się równocześnie w ramach możliwości pogodzić je z nauką przez Kościół ogłoszoną jako dogmat. Raczej niepokoją integrystów zasadnicze poglądy filozoficzne coraz częściej przejmowane przez naszych teologów, a odbiegające od filozofii średniowiecznej, oraz hipotezy antropologów i paleontologów nie odrzucane *a limine* ani przez biblistów ani przez kosmologów. Zwłaszcza coraz więcej rosnąca sława Teilharda de Chardin, który przebieg ewolucji świata i człowieka przedstawia w sposób swoisty, niewątpliwie wpłynęła na koła zastygłe w konserwatyzmie, by przeciwstawić się jego zasadom nie sharmonizowanym rzekomo z faktami biblijnymi. Z innych publikacji tezy Ottavianiego miały chyba tylko na myśli prace holenderskiego jezuity o. Schoonenberga z r. 1962, zwłaszcza jego monografię o „grzechu świata", przełożoną tak na język angielski jak i niemiecki (*Man and Sin; Sünde der Welt* z r. 1965 i 66), a może także artykuł o. Rahnera: *Theologisches zum Monogenismus* r. 1954 [2]. Wszyscy trzej wprawdzie krytycznie podchodzą do problemów, ale z wielką czcią odnoszą się do dotychczasowej nauki przyjętej w ogólnym nauczaniu. Wszyscy trzej są członkami zakonu oo. jezuitów a więc trudno ich posądzić o publikowanie prac niebezpiecznych. Tak samo praca dominikanina o. Duberle'a z r. 1958 [3], która z wielką akrybią komentuje odnośne teksty biblijne i z zdrowym krytycyzmem do nich się odnosi, nie może razić umysłów trzeźwo myślących.

Od 20 lat nasza biblistyka w ogóle inaczej podchodzi do wszystkich problemów tkwiących w pierwszych rozdziałach księgi Genesis, to jest od r. 1948, kiedy Komisja Biblijna wysłała na ręce kardynała paryskiego Suharda wyraźne oświadczenie, że opisy raju i upadku człowieka są relacjami popularnymi, podanymi w języku

---

[2] Por. *Schriften zur Theologie* II (Einsiedeln 1954) s. 253—322, oraz *Lexikon zur Theologie und Kirche*, VII (1962) 561 n. Rahner zajmuje stanowisko pośrednie. Nie przyjmuje poligenizmu, bo jego istnienie nie jest całkiem pewne, ale przyznaje, że pochodzenie człowieka od jednej pary nie da się *explicite* udowodnić z Pisma św. Uważa monogenizm za doktrynę „teologicznie pewną" a nie za dogmat. Zastrzeżenia jego możemy sobie tłumaczyć wpływem encykliki Piusa XII *Humani generis*, która jednak teraz po 27 latach badań i dociekań staje się mniej aktualną.

Na tezy Ottavianiego mogła także wpłynąć monografia A. Hulsboscha, *De schepping Gods. Schepping, zonde en verlossing in her evolutionistischwerelbeeld*, Nijmegen 1964, chociaż mniej miała rozgłosu niż książka o. Schoonenberga.

[3] *Le péché originel*, Paris 1958. Jest to przedruk artykułów z „Revue Biblique".

prostym a obrazowym i zastosowanymi do inteligencji ludzkości mniej rozwiniętej. Nie bierze się więc już dosłownie odnośnych tekstów biblijnych, a dekrety Komisji Biblijnej z r. 1909 popierające dawnych komentatorów interpretuje się bardzo szeroko. Wolno nam dziś już głosić publicznie — a w Niemczech i Francji już to weszło do szkolnych historii biblijnych — że opis raju jest tylko pięknym obrazem alegorycznym, symbolizującym głęboką myśl o walce pierwszego człowieka ze złem, obrazem zestawionym z kilku dawnych bardzo podań ludzkich przez autora inspirowanego w II połowie panowania Salomona (około 950 przed Chr.). To stanowisko nowe, zajęte wobec tekstów księgi Genesis, musiało oczywiście wpłynąć na zmianę argumentacji dowodzącej istnienia grzechu pierworodnego. Z tego jednak nie wynika, jakoby należało ze skarbca wiary z naszego *Credo* chrześcijańskiego wykreślić dogmat o grzechu pierworodnym, jak to czyni liberalizm protestancki. Z całą stanowczością stwierdza teologia współczesna, opierając się na wywodach historyczno-dogmatycznych i całości tekstów biblijnych, że grzech pierworodny jest jak najściślej związany z historią zbawienia nakreśloną nam przez księgi natchnione, że jest ogniwem łączącym Stary i Nowy Testament, że dopiero zaistnienie grzechu pierworodnego daje pełnię zrozumienia misji Chrystusa i Jego śmierci ofiarnej, że podstawowy sakrament, jakim jest chrzest św., ma tylko sens, jeżeli jest faktem, że dziecko rodzi się z grzechem dziedzicznym osobiście niezawinionym. Bez supozycji, że Adam był w stanie łaski uświęcającej i stracił ją przez grzech, bez biblijnej protologii, nie możemy zrozumieć chrześcijańskiej eschatologii. Wspaniała harmonia losów człowieka i świata — łączenie alfy i omegi, zapoczątkowane na pierwszych kartach Biblii a zakończone ostatnim akordem hymnu Apokalipsy Janowej — rozbudowana misternie przez teologię średniowieczną a ujęta w ramy wiekopomnej poezji w Dantego Boskiej *Komedii* i Miltona *Raju utraconym,* zrosła się nierozłącznie z światopoglądem chrześcijańskim — pomimo że obecnie inaczej podchodzimy do zagadnienia i innej, zupełnie używamy argumentacji. Nowe kierunki myśli teologicznej dążą do pogłębiania wiary w tajemnice Boże, do odkrywania momentów dotąd nie odkrytych, a nie do odrzucania lub nawet wykpiwania doktryn słusznych w swym założeniu, lecz domagających się nowej podbudowy rozumowej. Jak obrazy średniowieczne oczyszczamy z grubych warstw kurzu, które na nich osiadły w ciągu minionych stuleci, tak samo usuwamy z dawnych konstrukcji myślowych, dołączanych do naszych dogmatów, składniki przestarzałe i nie przekonywające, aby piękno prawdy Bożej nam łaskawie przekazanej występowało w całym swoim majestacie i w autentycznej oryginalnej formie. Podpi-

suję się pod słowami Guittona[4], podanymi w jego rozmowach z o. Pouget: „Zawsze wydawało mi się niesłuszne przeciwstawianie czystości wiary wolności poszukiwań. Z pogłębieniem wiary wzrasta wolność."

III

Nauka Kościoła katolickiego o grzechu pierworodnym, taka, jaką się wykłada w katechizmach a szerzej w podręcznikach teologicznych, została ustalona na Soborze Trydenckim, gdzie chciano się odciąć od poglądów odmiennych i zmiennych reformatorów XVI wieku. Nazwa „grzech pierworodny" tj. grzech pierwszy przez człowieka popełniony, jest tłumaczeniem łacińskiego *peccatum originale* i jest tworem św. Augustyna. Przed nim wspomina Tertulian o *vitium originale,* o pewnym braku zawinionym przez człowieka „na początku" (*in origine*). Ireneusz mówi o *kleronomia,* o dziedziczeniu grzechu po Adamie a myśl ta wpłynęła na reformatorów, zaczęli grzech ten nazywać „dziedzicznym", po niemiecku: *Erbsünde.* Wyraz ten przyjął się także w dzisiejszej teologii niemieckiej, która przyjęła ogólnie jako termin teologiczny słowa: *Erbsünde* i *Erbschuld.* Kościół wschodni woli mówić o „grzechu praojcowskim".

Nazw wspomnianych nie spotykamy w Biblii, jakkolwiek pojęcie grzechu pierworodnego zostało przez św. Augustyna rozwinięte i uschematyzowane na podstawie tekstów biblijnych. Najnowsze studia o grzechu pierworodnym w Biblii, o. Dubarle'a OP i ks. Haaga[5], profesora Uniwersytetu w Tübingen, stwierdzają, że teksty Gen. 2—3 wspominają tylko o upadku pierwszego człowieka, ale nic nie mówią o przekazywaniu jego winy na potomnych. Jedynie w pismach bardzo późnych, pochodzących z II wieku przed Chr. a pisanych po grecku, w Księdze Mądrości 2, 23 i w księdze Syracha 25, 24, mamy wzmiankę o tym, że śmierć jest następstwem grzechu Adama. Teologia rabinów nie zna pojęcia grzechu pierworodnego ani w epoce Nowego Testamentu ani w epoce późniejszej. Tak samo ani Pan Jezus, ani ewangeliści, ani Apokalipsa św. Jana nie wspominają o grzechu dziedzicznym Adama. Pierwszy św. Paweł wprowadza go w teologię chrześcijańską. W liście do Rzymian 5, 12 i 19, pisanym w r. 57, mamy tekst klasyczny, na którym polega cała nasza nauka o grzechu Adama i jego następstwach: „Jak przez jednego człowieka grzech w świat wkroczył a przez grzech śmierć

---

[4] Rozmowy z o. Pouget. Przełożył Piotr Lubicz. Warszawa 1966, s. 115.

[5] Dubarle, dz. cyt. — H. Haag *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsüdenlehre,* Stuttgart 1966.

i jak śmierć tedy przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli..." Zdanie nie jest dokończone, Paweł przerwał tok myślenia, ale z kontekstu możemy sobie dalszą część zdania uzupełnić: jeżeli grzech przez jednego człowieka wkroczył w świat, to przez jednego Chrystusa wielu, bardzo wielu, osiągnie sprawiedliwość. Niewątpliwie tu Apostoł twierdzi, że grzech Adama pociągnął za sobą daleko idące zgubne skutki, sprowadzając śmierć na rodzaj ludzki, ale wyraźnie nie mówi o tym, że na potomstwo spadła wina dziedziczna. Pośrednio tylko można to wywnioskować zakładając, że grzech i śmierć są ściśle z sobą zespolone. Lecz nie wiadomo, czy Paweł to wszystko twierdził całkiem stanowczo, bo wspomina o tym tylko w zdaniu ubocznym szukając porównania dla przedstawienia ogromu łaski Bożej i bogactwa łask nam przez Chrystusa udzielonych.

Wątpliwości wysuwane przez nowszych komentatorów listów Pawłowych nie sięgają tak daleko, by zmuszały do zmian zasadniczych w tezach dotąd przyjętych przez dogmatyków, ale są wskazówkami, by ściślej ująć tradycyjną argumentację. A w związku z tym nasuwa się pytanie, czy tekst Pawłowy dopuszcza poligenizm, czy jako tekst inspirowany obstaje przy monogenizmie? Apostoł był przekonany, tak jak wszyscy Żydzi za jego czasów, że cała ludzkość pochodzi od Adama, i to przekonanie czysto ludzkie odbiło się w sposobie wysłowienia się, lecz sam tekst tylko to akcentuje, że wszyscy są grzesznikami bez wyjątku, ale nigdzie nie mówi, że ci wszyscy są potomkami Adama. Jest to szczegół ogromnej wagi, że Paweł pisze o „wszystkich" (*pantes*) a nie o „synach Adama" i wobec tego nie wolno twierdzić, że na podstawie tekstu z listu do Rzymian trzeba poligenizm odrzucić jako niezgodny z nauką objawioną.

Tekst św. Pawła jest jeszcze pod innym względem bardzo instruktywny. Razi nas myśl, że grzech Adama przechodzi jako grzech właściwy na nas wszystkich, że z nim — bez winy z ich strony — rodzą się dzieci. Tego paradoksu nie usuniemy całkowicie, ale możemy go złagodzić interpretując odpowiednio wyrazy użyte tu przez Pawła. Czy pisząc o grzechu — *hamartia* — co wkroczył w świat, miał na myśli grzech pierwszych rodziców, czy w słowo *hamartia* nie włożył głębszego i szerszego sensu? Prof. G. Quell [6] wykazał, że słowo „grzech" ma raczej znaczenie zbiorowe a nie jednostkowe, że oznacza ogólnie stan grzesznika po popełnionej winie wraz z wszystkimi następstwami. Taki status psychiczno-fizyczny, taki egzystencjał jest cechą każdego człowieka począwszy od Adama. Nie indywidualny grzech Adama, ale status grzechowy trwa nadal zapoczątko-

[6] Art. hamartanô w *Theologisches Wörterbuch zum N. T.* I (Stuttgart 1949), s. 267—288.

wany upadkiem pierwszych rodziców. Przyjmując taką egzegezę słów Pawłowych jesteśmy w zgodzie z deklaracjami Soboru Trydenckiego, gdyż status ten ogarnia całe wnętrze człowieka i powoduje „śmierć duszy". Innymi słowy, status grzechowy równa się brakowi łaski uświęcającej, jak późniejsza teologia stan ten określiła używając nowej terminologii nieznanej jeszcze Pawłowi.

A dlaczego brak nam wszystkim w chwili narodzenia łaski uświęcającej? To tylko dalszy ciąg trudności wyżej wysuniętej. Odczuwa ją każdy teolog i każdy chrześcijanin. Konkretnej odpowiedzi niestety dać nie potrafimy. Ostatnio przyjęła się hipoteza, że Adam był „osobistością korporatywną" (*corporative personality*), osobą prawnie reprezentującą cały ród po wszystkie czasy. Zmarły niedawno o. de Fraine [7] myśl tę szczegółowo przeprowadził na tle pojęć prawnych dawnego Wschodu a za nim poszło wielu komentatorów. Pod względem historyczno-prawnym opinia ta jest zupełnie uzasadniona. Żydzi naprawdę tak myśleli i mogli byli tak ująć skutki grzechu Adama, jak my to czynimy. Ale ponieważ nikt z Mędrców Izraela takiego wniosku nie wysunął i nikt z nich nic nie głosił o dziedziczeniu winy po Adamie, hipoteza wspomniana nie prowadzi do żadnego dodatniego wyniku. Wobec tego tylko jedna odpowiedź jest możliwa i wskazana: taka była wola Boża a motywów takiego postanowienia nie znamy, bo nie zostały nam objawione. Nie jest to żadne przechylenie się ku agnostycyzmowi, lecz wykorzystanie myśli biblijnych. Za prorokiem Izajaszem (40, 17) i św. Pawłem (Rzym 11, 34) powtarzamy sobie: „Któż poznał myśl Pana, któż był doradcą jego?" Rozważmy także słowa Jahwe podane w Deuteronomium (55, 8): „Moje myśli nie są waszymi myślami, wasze drogi nie są moimi drogami. Jak wysoko wznosi się niebo nad ziemię, o tyle wyższe są moje myśli od waszych myśli."

Jeżeli przeto wolna wola Stworzyciela zadecydowała, że status grzechowy trwa przez wieki u potomków Adama, to czemuż taki sam akt woli nie mógł analogicznego statusu przyznać ludziom pochodzącym z innej hominizacji? Nie ma w tym nic nielogicznego ani nic niegodnego myśli Bożej, bo jak św. Paweł poucza, to chwilowe obniżenie człowieka do stanu bez łaski uświęcającej miał Bóg w przyszłości przez Syna Bożego przekreślić i wynieść go do godności syna Bożego (adoptowanego) zaszczycając go relacją intersubiektywną z sobą samym i przyznając to samo wyróżnienie także ludziom zmarłym przed Chrystusem. Ponieważ zaś grzech Adama był historycznym powodem tego niższego statusu przyznanego koadamitom, nie ma sprzeczności z deklaracją Tridentinum, że grzech

---

[7] *Adam et son lignage. Études sur la notion de „personnalité corporative"*, Bruges 1959.

pierworodny jest *origine unum,* że jest wynikiem jednego faktu, tj. upadku Adama. Zrównanie zaś Adamitów z koadamitami ma pewne uzasadnienie w słowach Ewangelii Mateusza 3, 9. Jan Chrzciciel mówi do Żydów chlubiących się swym pochodzeniem od Abrahama: „Powiadam wam, że Bóg może z tych kamieni wzbudzić dzieci Abrahamowi". To znaczy, że Bóg mógł powołać koadamitów na równi z potomkami Adama na spadkobierców swych obietnic, bo tu rozstrzygała tylko Jego wola. Nie sprzeciwia się temu określenie Soboru Trydenckiego, że grzech pierworodny przechodzi na potomnych drogą rodzenia (*propagatione*), bo wyraz biblijny „rodzić" oznacza tak samo rodzenie naturalne jak i rodzenie prawne czyli adoptowanie a koadamitów możemy uważać za synów adoptowanych Adama.[8]

IV

Przejdźmy do omówienia innych poglądów na grzech pierworodny dążących do reformy tez teologicznych i zupełnej harmonizacji paleontologii i antropologii z opisem biblijnym i nauką Kościoła. W związku z tymi zagadnieniami powtarza się często nazwisko o. Teilharda de Chardin. [9] Nie opracowano jeszcze systematycznie jego poglądów na grzech pierworodny, bo i nie opublikowano dotąd wszystkich jego rękopisów. Czytając jego wywody o istocie grzechu, o etyce statycznej i dynamicznej, ma się wrażenie, że on powstanie zła w człowieku i na świecie tłumaczy raczej biologicznie niż teologicznie i zło w ogóle bardzo minimalizuje, ale po dalszym czytaniu spostrzegamy, że to bagatelizowanie grzechu tłumaczy się wiarą, iż Bóg w wymiarze nadprzyrodzonym zło zamienia na dobro. Byłby to powrót do opinii mistyka Eckeharta, do zdań Hegla i Goethego, że pierwszy grzech przyniósł wyzwolenie człowiekowi. Na pewno Teilhard o tym pomyślał, by swój system filozoficzny wtłoczyć w ramy dogmatów chrześcijańskich, ale czy to uczynił na piśmie i jaką znalazł drogę kompromisową, dotąd nie wiadomo. Na razie ani aprobować w całości ani odrzucać jego poglądów nie można.

Grzech pierworodny jest dla Teilharda, jak każdy inny grzech, zrodzony przez materię, z której człowiek jest złożony. „Materia to grzech" — pisze w *Środowisku Bożym* ale odżegnując się od ma-

---

[8] Wyraz *propagatio* pośrednio dopiero oznacza „rodzenie" a bezpośrednio „wypuszczanie (u roślin) nowych pędów, kiełkowanie". Ponieważ nowe pędy także wyrastają po „szczepieniu", można koadamitów uważać za nowe szczepione pędy. Z tego wynika, że tekst dekretu Soboru Trydenckiego może również obejmować koadamitów wszczepionych w drzewo Adamowe. — Dowodem, że „rodzenie" jest równoznaczne z adopcją, jest np. Psalm II, gdzie Jahwe mówi do króla w dniu objęcia rządów: Ja dzisiaj ciebie zrodziłem, tyś synem moim.

[9] Por. przekład polski jego prac: *Środowisko Boże. Człowiek*, Warszawa 1954.

nicheizmu wprowadza pojęcie materii zmieszanej z duchowością i rozwodzi się szeroko nad mocą tej materii i nad jej uświęceniem przez Chrystusa. A na innym znów miejscu twierdzi, że złożoność istoty ludzkiej, ta wielość dążąca do jedności, powoduje jakoby konieczność zła i grzechu. „Nasz wszechświat w swej całości tworzy zasadniczo i od swych początków mieszaninę dobrych i złych rzeczywistości, to znaczy jest przesiąknięty złem, jest w stanie grzechu pierworodnego, to znaczy, może być ochrzczony." A dalej: „Materia (w człowieku) jest z istoty swej i w następstwie grzechu pierworodnego wyobrażeniem nieustannego dążenia do upadku, lecz również z istoty swej i w następstwie wcielenia (Chrystusa) ma ona pewien współudział w dążeniu do pełniejszego istnienia a (to dążenie) równoważy lub nawet przeważa tkwiące w nas zarzewie grzechu (*fomes peccati*)". A zdaje się Teilhardowi, że w ramach kosmogenezy, tej wiecznej ewolucji wszechświata i człowieka, kwestia grzechu pierworodnego staje się jasną i włącza się w całość przedziwną, że Bóg dokonuje niepostrzeżenie tajemniczego przeistoczenia zła w dobro. Faktem jest, że kosmiczne ujęcie grzechu pierworodnego wychodzi poza ramy dotychczasowych dociekań teologicznych i nie ma oparcia w tekstach biblijnych. Wprawdzie św. Paweł czyni w liście do Rzymian 8,19 pewne aluzje do odnowy całego kosmosu, pisze, że wszystko, co stworzone wzdycha za wyzwoleniem z niewoli, lecz nie sposób słowa te odnieść do grzechu pierworodnego jako właściwej przyczyny tych wzdychań kosmicznych.

Ciekawej tej koncepcji niestety trzeba uczynić zarzut bardzo poważny, mianowicie, że autor nie uwględnił dostatecznie woli człowieka, która zadecydowała o winie — a wina o skutkach — i nie rozważył kwestii w skali nadprzyrodzonej. Nie tylko pomnożenie popędu do grzeszenia nastąpiło u prarodziców, ale zamarł w nich dynamizm nadprzyrodzony ujawniający się w posiadaniu łaski. Mimo wszystko trzeba się odnieść do teorii Teilharda z wielkim uznaniem, że śmiał zbudować nową wizję wszechświata w oparciu o współczesną fizykę i paleontologię i w wizji tej wyznaczył także miejsce pojęciu grzechu pierworodnego, nie usuwając go, lecz nadając mu odmienny charakter. Czy ostatecznie teologia będzie mogła przejąć pewne momenty jego hipotezy do wszechstronnego przepracowania nauki o grzechu pierworodnym, wykażą przyszłe badania i rozważania.

Inną drogą poszedł już wspomniany jezuita Schoonenberg. Punktem wyjścia jest dla niego powiedzenie św. Jana Chrzciciela przekazane nam przez czwartą Ewangelię (1,29): „Oto Baranek Boży, który gładzi g r z e c h ś w i a t a". Wyrazy „grzech" i „świat" mają u św. Jana swój specjalny koloryt, pierwszy z nich oznacza sumę

grzechów popełnianych przez ludzkość, podobnie jak Pawłowa *hamartia*, a drugi z nich świat tonący w nieprawości. A tym grzechem świata, w takim Janowym ujęciu, jest dla profesora holenderskiego grzech pierworodny, grzech świata jest dla niego identyczny z grzechem pierworodnym a równocześnie utożsamia go z sytuacją nieszczęsną — *Unheilssituation* — w jakiej człowiek przez wieki się znajduje ulegając naporowi zła. Jest to zapożyczenie z filozofii Heideggera i wprowadzenie etyki sytuacyjnej do ustalenia nowego pojęcia grzechu pierworodnego.

Autor miał jak najlepsze zamiary, by umysłom XX wieku wyjaśnić istotną naukę Kościoła o grzechu pierworodnym w formie dla nich zrozumiałej, lecz zbyt słabe jest u niego nawiązanie do upadku pierwszego człowieka. Jakkolwiek dzisiaj uważamy opis raju za utwór literacki pełen egzotycznych dla nas obrazów, to jednak jest w nim mowa o nieposłuszeństwie pierwszej pary ludzkiej i o zgubnych skutkach ich postępku nieetycznego. Także Paweł łączy naszą sytuację, pełną skłonności do złego, nie tylko historycznie, ale i przyczynowo z słabością pierwszego człowieka. Wobec tego trudno rozluźniać łączność dzisiejszego „nieszczęsnego" człowieka z nieszczęsnym zdarzeniem z Gen 2 i 3, chociaż racjonalność tej łączności nie jest oczywista dla każdego. Hipoteza o. Schoonenberga powstała prawdopodobnie pod wpływem teologii protestanckiej, która nadal uznaje poglądy szkoły Ritschla i w miejsce grzechu pierworodnego wprowadza pojęcie „królowania zła" *das Reich des Bösen*. W dogmacie o grzechu pierworodnym tkwi jakaś głębsza myśl niedostrzegalna dla naszego intelektu. Krążymy wciąż około problemu, ale bez reszty go rozwiązać nie potrafimy.

Podobną hipotezę jak Schoonenberg ogłosił inny teolog holenderski, A. Hulsbosch, jeszcze ostrzej stawiając zagadnienie. Przejęty filozofią egzystencjalną usiłuje wykazać, że człowiek tkwi egzystencjalnie w świecie a świat w grzechu, że wobec tego każde rodzące się dziecko tkwi swą egzystencją równocześnie w grzechu i świecie. Stąd każdy człowiek jest obciążony grzechem dziedzicznym, za który odpowiedzialność ponosi cała ludzkość a nie jeden człowiek. Takie ujęcie grzechu pierworodnego odbiega daleko od dawnej i dzisiejszej nauki Kościoła, nie tylko w terminologii, ale i w całym ujęciu, chociaż niektóre uwagi autora uzupełniają częściowo doktrynę teologii katolickiej wprowadzając w dyskusję momenty ewolucjonistyczne. Lecz to go nie upoważniało, by opuścić całkiem aspekt ontyczny, tak ważny dla zrozumienia dogmatu, a ograniczyć się tylko do aspektu empirycznego i historycznego. Także teologia biblijna odźwierciedlająca wierzenia pierwszych chrześcijan nie popiera hipotezy, ponieważ dla nich było zło i grzech siłą pozako-

smiczną działającą w kosmosie, ale nie indentyczną z kosmosem. Wreszcie i rozbieżność jawna między dekretami Soboru Trydenckiego a poszczególnymi tezami Hulsboscha nie pozwala, by hipotezę uczynić punktem wyjścia do dalszych dyskusji.

V

Więcej przemawia do mentalności teologów i nie-teologów hipoteza już wyżej wspomnianych profesorów Fliska i Alszeghyego. Uznając w zupełności wyniki współczesnych badań antropologicznych i opierając się na nich w swych ciekawych argumentacjach próbują wykazać ich zgodność z nauką Soboru Trydenckiego. Przyjmują z góry, że obok „Adama" istniały inne istoty, które ze stanu zwierzęcego przeszły do rangi *homo sapiens*, a dalej, że pierwszy człowiek zjawił się na ziemi jako jednostka dochodząca powoli do rozumu i do świadomego wzbudzania aktów woli, nie posiadając żadnych darów pozanaturalnych, jak nieśmiertelność i integracja ciała. Jest to więc hipoteza konkordancyjna łącząca dzisiejszy sposób myślenia ewolucyjnego z nauką dawną, mającą charakter statyczny, odpowiadającą tylko na pytanie, jak to jest, a nie, jak to się stało.

Na jakich argumentach opierają się autorowie? Otóż operują zrazu tymi samymi dowodami, co teologowie wyżej komentowani. Sądzą, że teksty biblijne z księgi Genesis i z Listu do Rzymian dopuszczają taką egzegezę, że nie stanowią negacji nowszych poglądów. Podzielają również zdanie o. Schoonenberga, że „grzech świata" (Jan 1,29) stanowi „sytuację grzechową" i twierdzą, że uwzględnienie kolektywności w myśleniu prawnym Izraelitów ułatwia zrozumienie powszechności „grzechu dziedzicznego". Wnikliwe bardzo są ich uwagi o sensie właściwym 3 kanonu sesji 5 Soboru Trydenckiego. Twierdzą bowiem z pewną rezerwą, że Sobór jako naukę obowiązkową i nieomylną ogłosił tylko istnienie grzechu pierworodnego. Dodatkowa wzmianka o tym, że grzech pierworodny jest „jeden pod względem pochodzenia a rozpowszechniany przez rodzenie" (właściwie: przez kiełkowanie) — *origine unum, propagatione transfusum* — stanowi ich zdaniem tylko streszczenie ówczesnej nauki teologicznej a nie ma charakteru dogmatu, bo jest jedynie dodatkiem wyjaśniającym, umieszczonym w zdaniu względnym a nie głównym. Dalej rozróżniają trzy warstwy w opisach pierwotnego stanu człowieka:

1. Pierwsza warstwa to opis Gen 2 i 3, tłumaczony dosłownie przez długie wieki, ale obecnie ogólnie uważany za symbol szczęśliwości, do jakiej człowiek z woli Bożej był pierwotnie przeznaczony.

2. Druga warstwa to ten sam opis dogmatycznie rozpracowany i wygładzony, by wykazać, że pierwszy człowiek posiadał nadzwyczajne dary i doskonałość nadprzyrodzoną, która go uczyniła istotą wyższą, przeznaczoną do celów ponadziemskich. Lecz tego stanu paleontologicznie stwierdzić się nie da.

3. Trzecia warstwa to hipoteza autorów, że pierwsi ludzie posiadali znane dary nadzwyczajne nie aktualnie, lecz wirtualnie, to znaczy, że otrzymali nominację na istoty wyższej rangi, ale nie weszli w posiadanie swych przywilejów. W chwili hominizacji otrzymali prawo do ich uzyskania, ale dopiero z chwilą dojścia do samodzielnego rozumowania mieli się stać ich właścicielami. Dary te nie miały przerywać biegu ewolucji, lecz miały się dokładnie włączyć w tendencję zwyżkową rodu ludzkiego, który według Teilharda i dziś jeszcze dąży do *plus être*, do wyższego bytowania, do uzyskania wartości nadprzyrodzonych zbliżających go do bóstwa. Dla zapełnienia luki w swym rozumowaniu powołują się autorowie na hipotezę Karla Rahnera, według której grzech Adama na tym polegał, aż odrzucił świadomie dar wyższy oferowany mu przez Boga, to jest status z darami nadzwyczajnymi, a zadowolił się statusem niższym, w którym trwać musi, dopóki mu Bóg przez Chrystusa nie umożliwi osiągnięcia statusu wyższego. Pierwotny plan Stwórzyciela nie został przekreślony, lecz jego realizacja została tylko odroczona.

Poglądy obu profesorów zasługują na poparcie. Jakkolwiek sami nazywają je hipotezami roboczymi, to jednak tak szczegółowo je rozpracowali, że stanowią drogę do definitywnego rozwiązania problemu. Uzupełnieniem ich argumentacji są artykuły A. Vanneste'a, ogłoszone w „Nouvelle Revue Théologique" [10] a wyjaśniające tło historyczne dekretów Sobory Trydenckiego o grzechu pierworodnym. Jeżeli ogół dogmatyków się zgodzi z Vannestem, że te zdania w dekrecie Soboru Trydenckiego, które przejęto z uchwał synodu afrykańskiego w Orange, mogą być inaczej interpretowane, aniżeli to się zwykle czyni, i nie stanowią nieomylnej i niezmiennej nauki Kościoła, będzie można naukę o grzechu pierworodnym rozbudować w duchu tendencji współczesnych. Zniknął wówczas ostatnie wątpliwości, jakoby poligenizm sprzeciwiał się dogmatowi o grzechu pierworodnym.

VI

Dotąd uwzględnialiśmy spory co do istoty grzechu pierworodnego. Równie ważne są dyskusje nad bliższymi szczegółami stanu natu-

---

[10] *Le decret du Concile de Trente sur le péché originel* w N. R. Th. r. 1965, s. 688—726 i r. 1966, s. 581—602. Przesadne i wobec tego niesłuszne jest twierdzenie autora, że opis Gen 2 i 3 *fait figuer d'une fable infantile* (s. 725).

ralnego i nadprzyrodzonego pierwszego człowieka w chwili hominizacji. Można tu było snuć rozmaite fantazje i rozprowadzać myśli wychodzące poza obręb faktów objawionych. I czyniono to często w dawnych wiekach, począwszy od epoki apokryfów. Nie nakładano pobożnym autorom żadnych ograniczeń, tak jak ich nie nakładano i nie nakłada się, gdy opisują koniec świata i sąd ostateczny. Tu łatwiej puszczać wodze fantazji, ponieważ Nowy Testament zawiera bardzo szeroko ujętą a pełną symboli eschatologię, zwłaszcza w Objawieniu św. Jana. Natomiast jedyne źródło podające wiadomości o życiu pierwszych rodziców to znane dwa rozdziały z księgi Genesis i krótkie uwagi u proroka Ezechiela 28, 13 i w księdze Mądrości 2, 23—24. Rozprowadzano je barwnie w księgach apokryficznych i opowiadaniach ludowych, ale podstawą rozważań ściśle teologicznych były wyłącznie teksty z księgi Genesis rozumiane dosłownie a nie symbolicznie. Pod wpływem badań literackich rozróżniających rozmaite formy piśmiennictwa także w Biblii, przejęliśmy symboliczne zrozumienie opowiadania biblijnego, a uświadomieni przez paleontologię o powolnej ewolucji istot shominizowanych i ich sposobu życia budujemy nowe hipotezy, by doprowadzić do harmonizacji poglądów teologicznych z wynikami nauk świeckich. Inaczej bowiem człowiek myślący nie da się przekonać o racjonalności tez teologicznych, zwłaszcza tych, które nie uchodzą za dogmaty wyraźnie zdefiniowane, które nie są *de fide*. Konfrontacja jednej nauki z drugą będzie się musiała odbywać stopniowo i zależnie od wyników najnowszych badań przyjmować inne tezy. Niechże to nikogo nie dziwi, bo np. w kwestiach społecznych Urząd Nauczycielski Kościoła tak samo zmienia swe zapatrywania, czego dowodem chociażby ostatnie encykliki społeczne odbiegające daleko od doktryny Leona XIII czy Piusa XI.

Współczesne i dawne dogmatyki podają jednomyślnie:

1° że przedmiotem wiary jest posiadanie i utrata łaski uświęcającej przez pierwszych rodziców;

2° tak samo posiadanie daru nieśmiertelności.

3° Przypisuje się im większą wiedzę i wolność od chorób i innych dolegliwości, lecz jest to tylko opinia teologów nie zatwierdzona przez Magisterium Ecclesiae.

4° „Pożądliwość ciała" nie jest w kanonie 5 sesji 5 Soboru Trydenckiego wyraźnie podana jako skutek grzechu pierworodnego, tylko z kontekstu wynika, że Ojcowie Soboru byli tego zdania, że pożądliwość jest następstwem grzechu (*ex peccato*). Dlatego jest pewne odchylenie od nauki tradycyjnej w tym punkcie możliwe bez naruszenia prawowierności.

Idąc tu za ściśle przemedytowanymi hipotezami obu teologów

rzymskich stwierdzamy najpierw, że nie ma żadnej przeszkody ze strony nauk przyrodniczych, by przyjąć jako pewnik wynikający z Objawienia, że pierwsi rodzice posiadali łaskę uświęcającą, którą stracili przez grzech. Można by także zgodzić się na korekturę o. Rahnera, że Adam i Ewa otrzymali prawo do uzyskania tej łaski, które potem stracili, jak wyżej wspomniano, ale to nie jest konieczne. Przecież i niemowlę otrzymuje łaskę uświęcającą, zanim dojdzie do dojrzałości umysłowej. Więc chociaż dopiero zaczęli się umysłowo rozwijać, mogli być w stanie szczególnie bliskiej łączności z Bogiem, nie odczuwanej na razie, lecz gdy Stworzyciel ich postawił przed decyzją wyboru dalszych swych losów, byli osobami dojrzałymi, rozumiejącymi powagę chwili i zdolnymi do wyrażenia swej woli. Tekst biblijny nie sprzeciwia się temu, by między dniem hominizacji a dniem decyzji przyjąć okres kilkudziesięciu czy nawet setki lat. Trudno bawić się w dalsze domysły, dlaczego Bóg decyzję złożył w ręce człowieka, bo nie mogąc wykombinować odpowiedzi racjonalnej z tekstów biblijnych musimy zrezygnować z jakichkolwiek prób spekulatywnych i zostawić sprawę nierozstrzygniętą. Uderza jednak jeden dziwny fakt. Jak na początku istnienia człowieka na ziemi zjawia się przed nim pokusa, której on ulega, tak przed rozpoczęciem działalności publicznej stanął kusiciel z potrójną pokusą przed Chrystusem, który z niej wychodzi zwycięsko. Ta zbieżność jest dziwna, ale oba fakty są okryte tajemnicą Bożą, bo ich racjonalności czy konieczności nie rozumiemy. Obie jednak sceny łączą się wewnętrznie z tajemnicą mistyczną, jaka okrywa karty Objawienia św. Jana, gdzie w jaskrawych barwach przesadnej dla naszych pojęć symboliki opisana jest walka między dobrem a złem i ostateczne zwycięstwo wartości etycznych włożonych w naturę ludzką przez Stworzyciela.

Pewnego oświetlenia domaga się również kwestia, czy „pożądlidość" — *concupiscentia, epithymia* — należy koniecznie uważać za skutek grzechu pierworodnego, jak wyżej wspomniano. Ogólnie głosi się, zwłaszcza w publikacjach popularnych i homiletycznych, że realnym następstwem pierwszego grzechu jest tkwiąca w człowieku pożądliwość i skłonność do czynów niemoralnych. Jest to opinia wykombinowana przez św. Augustyna, który szczególnie w „pożądliwości cielesnej" widział upodlenie natury człowieka spowodowane przez jego grzech. Oddalamy się obecnie od teorii augustyńskiej, skorygowanej już przez św. Anzelma z Canterbury († 1109), przyznając trochę racji Pelagiuszowi, i uważamy popędy natury ludzkiej a wśród nich popęd rozrodczy za neutralną właściwość wrodzoną każdemu z nas. Ich silne spotęgowanie, zwłaszcza w kierunku ujemnym, pochodzi z dziedziczenia złych skłonności po naszych przodkach, których ostatnim ogniwem są pierwsi rodzice,

jest więc następstwem wszystkich grzechów świata a także pierwszego grzechu popełnionego w symbolicznym raju. Zasługuje na uwagę obszerny artykuł o. Rahnera o pojęciu „pożądliwości”. [11] Głośny dzisiaj wszędzie autor podkreśla ambiwalencję pojęcia *concupiscentia* i jedynie jej część negatywną łączy z grzechem Adama, czyli jej spotęgowanie w celach niewłaściwych. Dalecy jesteśmy dzisiaj od wszelkiego manicheizmu, który wpłynął poważnie na ukształtowanie się myślenia teologicznego św. Augustyna. Dowodem tego doktryna II Soboru Watykańskiego o małżeństwie: nie jest ono złem koniecznym ani współżyciem zaprowadzonym dopiero po upadku Adama, jak sądzili niektórzy teologowie pierwszych wieków a za nimi i późniejsi, lecz normalnym, naturalnym związkiem mężczyzny i kobiety. Zgadza się to z tekstami Pisma św., gdzie wyraz: „czysty” = *hagnos, castus* nie oznacza stanu bezżeństwa, lecz unikanie cudzołóstwa. Nie są to zresztą wcale nowe poglądy, bo głosi je już teolog Soboru Trydenckiego Domingo de Soto († 1560), który bronił zdania, że tzw. *concupiscentia* jest *bonum naturae* czyli stroną dodatnią natury ludzkiej. Chyba zdanie to przyjmie się z czasem ogólnie wśród teologów.

Rozwinęła się również ostatnio ożywiona dyskusja nad nieśmiertelnością obiecaną człowiekowi w Genesis 2 i 3 [12]. Przecież śmierć uważamy dzisiaj za konieczność biologiczną, której podlega nasze ciało. Czy Biblia naprawdę uczy, że człowiek nie miał w ogóle umierać według postanowienia Stworzyciela? Już za św. Augustyna kwestia ta zaprzątała umysły teologów, bo poruszył ją Pelagiusz przyjmując, że śmierć jest normalnym losem człowieka. Biskup Hippony był innego zdania. Łączył śmierć z grzechem Adama i wprowadził subtelną dystynkcję między *posse non mori* i *non posse mori*, to znaczy, że przed upadkiem dzięki specjalnej łasce „mógł człowiek nie umierać”, chociaż jako istota posiadająca ciało powinien był umierać, a gdyby był wytrwał, miał otrzymać dar nieśmiertelności (= *non posse mori*). Lecz teoria ta nie przemawia do przekonania, jest sztuczną konstrukcją zbudowaną na nie dość jasnym tekście księgi Genesis. Dlatego proponują bibliści inną drogę wyjścia a najjaśniej ją przedstawił profesor Papieskiego Instytutu Biblijnego o. Lyonnet [13]. Zestawiając wszystkie analogiczne teksty Starego i Nowego Testamentu, dochodzi on do rezultatu, że „śmierć” oznacza w języku biblijnym równocześnie śmierć ciała i duszy, i wyciąga stąd dalszy wniosek, że Jahwe skazał Adama na śmierć

11 Przedruk w: *Schriften zur Theologie* IV, s. 429—437.

12 Por. pracę K. Rahnera *Zur Theologie des Todes* („Quaestiones disputatae”, 2), Freiburg 1959.

13 *De peccato et redemptore I. De notione peccati*, Romae 1957.

duszy czyli na utratę łaski a od tej chwili śmierć naturalna jest niejako obrazem i zewnętrznym dowodem utraty łaski uświęcającej. Poparciem hipotezy o. Lyonneta są znane teksty Nowego Testamentu, obietnica Chrystusa (Jan 6, 58): „Kto chleb ten spożywa, żyć będzie na wieki" i słowo św. Pawła (Kol 3, 3): „Wyście pomarli a wasze życie z Chrystusem jest w Bogu ukryte", gdzie słowa „umierać" i „żyć" użyte są w sensie śmierci duchowej i życia nadprzyrodzonego. Słabą stroną hipotezy jest niepewność, czy autor Gen 2 i 3 już rozumiał „śmierć" w sensie przenośnym. Wszak za czasów Salomona, kiedy opowiadanie to spisano, jeszcze żyły prawdopodobnie dawne mity o szukaniu nieśmiertelności fizycznej przez człowieka, a mitom pogańskim chciał autor biblijny przeciwstawić swój utwór, w którym jako władcę życia i śmierci przedstawia Boga Jahwe. Przyznaję jednak, na korzyść tezy Lyonneta, że istnieje możliwość, iż autor wyrażał się obrazowo także w tych zdaniach, w których mówi o śmierci i umieraniu.

Lecz kwestię „śmierci" narzuconej Adamowi można także inaczej rozwiązać. Wyrażenie użyte w księdze Genesis: „śmiercią umrzesz" jest hebraizmem zawierającym spotęgowanie myśli, oznacza więc śmierć gwałtowną, bolesną, a także „stracenie" nakazane przez prawo. W wyobraźni autora grzech stał się przyczyną, że Adam został skazany niejako na stracenie, na ciężkie, tragiczne umieranie. W takim wypadku konstatujemy podobieństwo kar nałożonych na pierwszego grzesznika, ma bowiem w pocie czoła chleb spożywać, ma ciężko pracować i męczyć się w godzinę śmierci. Gdyby człowiek nie był zgrzeszył, byłaby dla niego śmierć łagodnym, naturalnym i oczekiwanym przejściem z jednego bytowania w bytowania inne, o którego istocie i szczęściu „żadne ucho nie słyszało, którego żadne oko nie widziało", jak mówi św. Paweł (1 Kor 2, 9). Spełniałoby się to, co powiedziano o Henochu: „Chodził Henoch z Bogiem i (nagle) go nie było" bo zabrał go Bóg (Gen 5, 24) w nieco innej, uroczystszej formie o Eliaszu (2 Król 2, 11). Takie oto ujęcie śmierci bezbolesnej było w okresie Starego Testamentu dlatego wskazane, że wówczas podział istoty człowieka na duszę i ciało nie znano, lecz wierzono, że część cielesna i duchowa tworzą w człowieku jedność nierozerwalną, że śmierć tylko podcina aktywność człowieka, który jak cień snuł się po szeolu-hadesie pod ziemią, skazany na smutną bezczynność. Zapowiedź nieśmiertelności wyrażała jedynie myśl, że człowiek będzie zawsze bez przerwy prowadził życie czynne, i o takiej nieśmiertelności marzył także autor opisu raju nie negując, że człowieka czeka rozstanie się z ziemią, że podlega śmierci biologicznej i że jej także przed upadkiem miał podlegać.

Hipotezy ostatnie dają się dobrze pogodzić z kanonem 1. Soboru Trydenckiego, gdzie powiedziano, że Adam za grzech został ukarany śmiercią, której zesłaniem mu Bóg przedtem zagroził. Wolno nam przeprowadzić reinterpretację kanonu w duchu teologii biblijnej, która stwierdza, że śmierć oznacza albo śmierć bolesną albo, jak inni sądzą, śmierć duchową. Nieco trudniej już znaleźć drogę do pogodzenia współczesnych opinii z kanonem 1. Synodu Kartagińskiego z r. 418, który mówi, że pierwszy człowiek nie miał umierać z konieczności biologicznej (*ex necessitate naturale*), lecz że śmierć mu została wyznaczona jako kara za jego grzech. Ale i tu wolno nam wyrażenie *mori in corpore* (umierać według ciała) wziąć w sensie „śmierci bolesnej", jak wyżej wykazano. Nie można natomiast słów *mori in corpore* interpretować w sensie śmierci duchowej. Czy jednak jest to konieczne, by szukać uzgodnienia naszych tez z uchwałą Synodu Kartagińskiego? Kanony Synodu zostały wprawdzie pod naciskiem biskupów-proboszczów zatwierdzone przez papieża Zozyma, ale nie mamy pewności, czy one mają walor definicji stałych i nieomylnych czy tylko są oświadczeniami „autentycznymi" obowiązującymi do czasu, jak encykliki papieskie, ale ta druga możliwość jest prawdopodobniejsza. Nie ma więc żadnej poważnej przeszkody ze strony Biblii i nauki Kościoła, by śmierć uważać za konieczność biologiczną.

Uwagi powyższe są zestawieniem i krytycznym oświetleniem studiów, jakie się obecnie przeprowadza nad problemem grzechu pierworodnego. Są to hipotezy podjęte w intencji pojednania nauki Kościoła z mentalnością współczesnego człowieka uświadomionego szeroko w swych poglądach przez wyniki badań przyrodniczych i historycznych. Z góry wiadomo, że nauka tradycyjna będzie wysuwała liczne obiekcje przeciw stanowisku wyżej rozprowadzonemu, lecz wątpić nam wolno, czy kontr-argumenty będą miały siłę przekonywającą, jakkolwiek przyznać trzeba, że cały problem powinien być jeszcze głębiej i wszechstronniej rozpatrywany, by powiększyć prawdopodobieństwo wysuniętych hipotez. Czekamy także na pewniejsze jeszcze wyniki badań antropologicznych, bo dotychczas i antropologia operuje tylko hipotezami. Wobec tego i badania teologiczne są tak samo hipotezami, są przeprowadzane warunkowo i zakładają, że wyniki badań przyrodniczych mają podstawę realną. Mimo tej niepewności i subiektywności wielu twierdzeń współczesnej teologii, a zwłaszcza biblistyki, możemy się pocieszać myślą, że się stale naprzód posuwamy i więcej zbliżamy do prawdy, tak ludzkiej jak i nadprzyrodzonej. Nie wątpimy, że niektóre nowsze uwagi wejdą na zawsze jako pewniki do teologii zajmując miejsce dawnych tradycyjnych teorii. Przygotujemy także tym sposobem materiał dla Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, by Stolica Apostol-

ska mogła zadecydować, co z nowszych opinii można i należy wprowadzać w publiczne, ogólne nauczanie.

Czy uda nam się kiedykolwiek zrozumieć w całości fakt i istotę grzechu pierworodnego i tak logicznie go rozpracować, że umilkną wszelkie sprzeciwy i rozproszą się wszelkie wątpliwości?

Warto przytoczyć słowa Pascala z jego *Myśli* [14]: „Nie pojmujemy ani pełnego chwały stanu Adama, ani natury jego grzechu, ani przelania tego grzechu na nas; sprawy te działy się w stanie natury zupełnie odmiennej niż nasza i przechodzą stan naszej obecnej pojętności". Warto wspomnieć i o antynomii przez niego zaznaczonej: „Niezrozumiałe jest, aby był grzech pierworodny i aby go nie było. Grzech pierworodny jest niedorzecznością w oczach ludzi, lecz (mimo to) przekazuje się go wam jako taką. Nie powinniście mi tedy zarzucać braku rozsądku w tej doktrynie, gdy wam ją przedstawiam jako pozbawioną rozsądku. Albowiem ta niedorzeczność jest mądrzejsza niż cała mądrość ludzi: *sapientius est hominibus*.

Ks. Aleksy Klawek

14 Blaise Pascal *Myśli*. Przekład Tadeusza Żeleńskiego, Warszawa 1960, nr 438 i 640. — Wydanie francuskie, Ed. du Seuil, Paris 1962, nr 431 i 695. Cytat łaciński to słowa św. Pawła (1 Kor 1, 25).

ANDRZEJ KOPROWSKI SJ

CHRZEŚCIJAŃSKA WARTOŚĆ PRACY

Ostatnie lata spotęgowały zainteresowanie myśli chrześcijańskiej zagadnieniem stosunku człowieka do świata. Jest ono dostrzegane w perspektywie stosunków między człowiekiem a Bogiem i Bogiem a światem.

W zasadzie istnieją, jak się wydaje, trzy możliwości postawienia i rozwiązywania tego problemu. Jedno, jak to czyni marksizm i każdy system myślowy ateistyczny — zaprzeczyć istnieniu Boga by móc całkowicie poświęcić się światu, odrzucić pojęcie Boga jako przyczynę alienacji człowieka i jego rezerwy wobec zadań ziemskich. Drugie rozwiązanie doprowadza do zanegowania wartości, a w niektórych systemach, jak w hinduizmie czy religi muzułmańskiej, niemal do zanegowania realności istnienia świata, jako przeszkody utrudniającej czy wręcz uniemożliwiającej swobodne oddanie się Bogu. I wreszcie trzecia możliwość to uznanie Boga i świata jako realnie istniejących i samym faktem istnienia domagających się od człowieka poszukiwania harmonijnego związku między nimi a życiem ludzkim. Sytuacja konfliktowa człowieka postawionego wobec konieczności wyboru między Bogiem a światem sprawia, że często żyje on zupełnie pochłonięty wartościami kultury laickiej i odrzuca religię jako alienację, albo też zamyka się w ubogiej i wypaczonej wizji chrześcijaństwa oderwanego od świata i rzeczywistości ziemskich.

W praktyce jest jeszcze jedno rozwiązanie i ono najczęściej jest udziałem współczesnych: po prostu zrezygnować ze zrozumienia. Nie zawierzyć i nie oddać się całkowicie Bogu; nie zawierzyć też, ani nie dać się pochłonąć zupełnie światu; „wykroić" z życia poświęconego pracy trochę czasu i uwagi, by poświęcić je Bogu. Ta „schizofrenia duchowa" jest charakterystycznym przejawem naszej masowej religijności.

Większość chrześcijan mniej lub bardziej świadomie uważa, że praca wiąże się z konieczności z jakimś stanem duchowego zahamowania czy niedorozwoju. Pracują uświęcając życie „dobrą intencją", gotowi są „ofiarowywać każdy dzień Bogu", ale jednocześnie są przekonani, że właściwie nie mogą prowadzić głębokiego

życia religijnego, które jest jakoby zastrzeżone dla garstki ludzi mających czas i upodobanie, by spędzać cały dzień na modlitwie. Świadomi są istotnego rozdwojenia, pęknięcia w ich życiu. „Muszą wyjść ze skóry człowieka, aby poczuć się chrześcijanami, i to tylko pośledniejszymi chrześcijanami”...

Czy rzeczywiście jest to sytuacja bez wyjścia? Czy praca ludzka nie jest integralną wartością chrześcijaństwa? Pytania te są nadzwyczaj aktualne. Z jednej strony trudności wywołane rozdarciem wewnętrznym chrześcijanina, z drugiej zaś niedwuznaczne zalecenia Soboru Watykańskiego II, stawiające go napowrót w pośrodku świata — domagają się wnikliwego i osobistego przemyślenia oraz odnalezienia autentycznie chrześcijańskiej wartości pracy. W przeciwnym wypadku myśl Konstytucji *O Kościele w świecie współczesnym* będzie spłycona i wypaczona, chrześcijanin będzie angażował się w działalność „doczesną” bardziej sztandarowo, oficjalnie, a w rzeczywistości nie będzie rozumiał swej pozycji i będzie znów starał się (w najlepszym wypadku) wykrawać strzępy czasu na życie religijne, na kontakt z Bogiem.

Doniosłość zagadnienia potęgują także przemiany współczesne. Automatyzacja pracy, zwłaszcza produkcyjnej, wpłynęła nie tylko na ilość wytwarzanych dóbr, ale także na zmianę struktury, a nawet w pewnym stopniu funkcji i celów pracy. Fakt ten wywołał szereg konfliktów indywidualnych i społecznych będących następstwem niezrozumienia nowego znaczenia, jakie zyskała dziś praca. Konieczny jest wytężony wysiłek myśli i świadectw postaw moralnych, aby doprowadzić do harmonijnego rozwoju, do zastąpienia obserwowanego dziś często zewnętrznego przystosowania się do istniejącego stanu przez pełną, niejako organiczną asymilację.

Pokazuje się więc, że znaczenie i rola pracy jako wartości obiektywnej nie jest wyłącznie sprawą religijną, światopoglądu chrześcijańskiego. Jest to problem bardzo ludzki, problem integracji pracy w całości życia ludzkiego — i w tych także perspektywach trzeba nań spojrzeć. Odrzucenie istnienia Boga nie rozwiązuje mechanicznie problemu stosunku człowieka do świata, nie tłumaczy roli, jaką z natury swojej spełnia praca w całokształcie życia ludzkiego. Sposób postawienia zagadnienia i próby jego rozwiązań warunkowane są przez przyjmowaną koncepcję człowieka i jego zadań w świecie.

W KRĘGU ARYSTOTELESA

Wiadomo powszechnie, jak wielki wpływ na myśl chrześcijańską wywarły idee Arystotelesowskie. Wystarczy przytoczyć kilka zdań, by w zasadzie zorientować się jak Arystoteles pojmował pracę

i w związku z tym — jak ją oceniał:[1] „W państwie posiadającym najlepszy ustrój i mężów bezwzględnie, a nie z pewnego tylko punktu widzenia, sprawiedliwych, obywatele nie mogą prowadzić życia prostego robotnika ani handlowca, bo życie takie nie jest szlachetne i nie pozwala na rozwijanie cnoty" (VII, 1328 b, p. 2). „Pospolici rzemieślnicy nie zaliczają się właściwie do obywateli, tak samo jak i jakakolwiek inna klasa ludzi, która nie zaprawia się w cnocie (...) Chłopi, rzemieślnicy i wszelkiego rodzaju robotnicy muszą być w każdym państwie, natomiast częściami państwa są obywatele pełniący służbę wojskową i zasiadający w radzie" (VII, 1329 a, p. 5 i 6). „Z posiadłości pierwszą i najpotrzebniejszą jest ta, która jest najlepsza i najprzydatniejsza, a jest nią człowiek. Dlatego trzeba przede wszystkim zaopatrzyć się w dobrych niewolników" (*Ekonomika*, I, 1344 a).

Według Arystotelesa praca jest czynnością niewolników, którzy mają wykonywać wszelkie działania zabezpieczające byt obywatelom — ludziom trudniącym się rządzeniem, kontemplacją rzeczywistości i nauką oraz oddającym się „nabywaniu cnoty". Zajęcia te, przysługujące obywatelom, wyłączone są, jak się wydaje, z zakresu czynności objętych mianem „pracy". Natomiast pracujący — niewolnicy są „żywymi narzędziami", czymś pośrednim między zwierzęciem a człowiekiem.

W myśli starożytnych dostrzegamy fakt pogardy dla człowieka pracującego, uzasadniany przekonaniem, że wykonywanie pracy uniemożliwia prowadzenie życia godnego człowieka. Jak określa dosadnie jeden z autorów, według starożytnych „praca czyni człowieka bydlęciem". Dlatego uwłaczającym było, gdy ten, kto mienił się obywatelem, człowiekiem wolnym, był zmuszony do pracy. Traktowano to jako naruszenie, zniweczenie wolności i godności człowieka.

Czy istotnie — w chrześcijaństwie i poza chrześcijaństwem — do dna wyswobodziliśmy się spod wpływów Arystotelesa, z atmosfery charakterystycznej dla jego epoki?

W trzecim tomie *Kapitału* Marks stwierdza, że „królestwo wolności zaczyna się faktycznie dopiero tam, gdzie kończy się praca, którą dyktuje konieczność i celowość zewnętrzna. Wolność leży więc z natury rzeczy poza sferą właściwej produkcji materialnej. Podobnie jak człowiek dziki, tak też i człowiek cywilizowany musi walczyć z naturą, aby zaspokoić swoje potrzeby, aby zachować i reprodukować swój gatunek, a musi to czynić we wszystkich formach społeczeństwa i przy wszystkich możliwych sposobach produkcji. Wraz z jego rozwojem rozszerza się królestwo konieczności przyrodniczej, wzrastają bowiem potrzeby; zarazem jednak wzra-

1 Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 1964.

stają siły wytwórcze, które owe potrzeby zaspokajają. Wolność w tej dziedzinie może polegać tylko na tym, że uspołeczniony człowiek, zrzeszeni producenci regulują racjonalnie tę swoją wymianę materii z naturą, poddają ją wspólnej kontroli, zamiast być przez nią opanowani jako przez ślepą siłę: dokonują tej wymiany najmniejszym nakładem sił i w warunkach najbardziej godnych ich ludzkiej natury i najbardziej im odpowiadających. Zawsze jednak jest to królestwo konieczności. Poza jego granicami rozpoczyna się rozwój sił ludzkich jako cel sam w sobie, prawdziwe królestwo wolności. Może ono wszakże rozkwitnąć jedynie na swej niezbędnej bazie, którą stanowi królestwo konieczności. Skrócenie dnia roboczego jest podstawową przesłanką"[2]. T. Pszczołowski cytując te rozważania Marksa opatruje je następującym komentarzem: „I to jest właściwie również głos w aktualnej dziś dyskusji na temat alienacji występującej w państwie socjalistycznym i pokazanie radykalnego rozwiązania problemu"[3].

Troska o dobro człowieka pracującego podsuwa Marksowi postulat skrócenia czasu pracy na rzecz czasu wolnego, aby w ten sposób ograniczyć charakterystyczne dla pracy królestwo konieczności, poza granicami którego „rozpoczyna się rozwój sił ludzkich jako cel sam w sobie, prawdziwe królestwo wolności". W świetle tej i wielu podobnych wypowiedzi Marksa widać, jak uboga i prymitywna była, panująca czasem i dziś, opinia, że stawia on wydajność pracy albo produkcję czy dochód jako cel sam w sobie. Przez długie lata nie doceniano postawy Marksa jako humanisty, jako tego, który troszczył się o swobodne i godne człowieka życie pracujących. Trzeba jednak zauważyć, że w cytowanym rozważaniu Marksa praca dostrzegana jest jako element niewolniczy, powodujący zniewolenie człowieka, które należy dopuścić, gdyż jest ono niezbędne dla uzyskania pewnego progu, pewnego minimum, poza którym dostępna jest dla człowieka wolność. Praca jako taka dostrzegana jest jako zło, sensowne bo konieczne, ale zło poza którym dopiero jest możliwość osiągnięcia wolności i pełnego rozwoju człowieka. Zasadniczo jesteśmy więc jeszcze w kręgu postawy o typie arystotelesowskim. Niesłychanie doniosła modyfikacja polega na tym, że zanikł podział ludzi na niewolników i obywateli. Każdy człowiek ma obowiązek pracować. Musi dać część swego czasu, swych sił i umiejętności jako wkład umożliwiający osiągnięcie określonego, stale wzrastającego minimum, poza którym oczekuje go wolność i szansa rozwoju. Ale sama w sobie modyfikacja ta jeszcze nie zmienia całkowicie podejścia do pracy. Nadal można

---

[2] K. Marks, *Kapitał*, t. III, cz. 2, Warszawa 1951, s. 401.

[3] T. Pszczołowski, *Praca człowieka*, Warszawa 1966, s. 289. Por. także uwagi: J. Hochfeld, *Studia o marksowskiej teorii społeczeństwa*, Warszawa 1963, s. 246—249.

w praktyce pojmować i przeżywać pracę jako ciężar, jako czynność bezpośrednio obezwładniającą i zniewalającą człowieka, choć jednocześnie na szerszej płaszczyźnie praca — udział w budowie społeczeństwa staje się czymś godnym najwyższego szacunku.

Powszechnie dziś przyjęta tendencja do skracania czasu pracy na rzecz czasu wolnego jest słuszna i uzasadniona. Ale osobnym problemem jest wzajemny stosunek czasu wolnego i pracy. Przesadny akcent na czasie wolnym, utożsamianie go z życiem w sensie właściwym, podczas gdy praca była by tylko zdobywaniem środków do tego życia — to rozwiązanie uproszczone i nie czyniące zadość istotnym postulatom Marksa. Rozwiązaniem pełnym, integralnym, jest bezpośrednia humanizacja, możliwe daleko idące dowartościowanie samych czynności składających się na pracę — poprzez zmianę ich charakteru. W miarę możności wolność ma być także elementem samej pracy a nie tylko jej wynikiem. Problem ten jest oczywiście przedmiotem refleksji wielu wybitnych marksistów. Dzisiejszy kontekst — nowa technika i nowe stosunki produkcji — domaga się twórczych przemyśleń.

A. Schaff w studium *Z problemów alienacji* pisze „alienacja procesu pracy polega na tym, że proces ten robotnik odczuwa jako przymus; nie jako zaspokojenie potrzeby pracy, ale jako środek do zaspokojenia innych potrzeb. Dlatego człowiek ucieka od pracy gdy może; jest nieszczęśliwy pracując, a czuje się sobą dopiero poza pracą" [4]. Świadomość tego faktu pobudza do bardziej intensywnych badań w zakresie psychologii pracy. Zajmuje się ona psychologicznymi uwarunkowaniami i skutkami procesu pracy, wywiera wpływ na konstruowanie urządzeń jak najmniej uciążliwych dla pracującego oraz przeprowadza analizy postaw i wzajemnych stosunków międzyludzkich w procesie pracy. Szczególnie dużo uwagi poświęca się zagadnieniu motywacji pracy i badaniu wpływu działalności zawodowej na somopoczucie pracującego. Świadectwem wyraźnie uświadomionej potrzeby znajomości tego rodzaju zagadnień jest fakt, że np. na Politechnice Warszawskiej od trzech lat prowadzi się systematyczne zajęcia zaznajamiając studentów z zagadnieniami humanizacji pracy. Znajomość psychologii pracy jest potrzebna a nawet konieczna zwłaszcza tam, gdzie z racji wykształcenia technicznego czy ekonomicznego grupy ludzi mogą być skłonne do „inżynierii", „manipulowania masami" nie liczącego się z reakcjami innych ludzi na warunki pracy, sytuacje, sposoby postępowania. Psychologia pracy nie jest jednak w stanie dostarczyć odpowiedzi, które by dotyczyły dogłębnego zrozumienia natury pracy i obiektywnej roli, jaką winna ona pełnić w życiu człowieka.

---

4 Problem alienacji w warunkach współczesnych omawia wnikliwie J. Hochfeld, *Studia o marksowskiej teorii społeczeństwa*, dz. cyt., s. 242—264.

Praca jest zbyt ważnym elementem życia ludzkiego by można było zdać się jedynie na „rozwiązanie psychologiczne". Obok wykorzystania danych psychologii oraz nowych możliwości technicznych i społecznych konieczna jest też refleksja filozoficzna. Dla chrześcijan rodzi się tu postulat teologii pracy, wychodzącej na spotkanie dzisiejszych intuicji filozoficznych.

DWIE INTERPRETACJE. PRZEZWYCIĘŻENIE ARYSTOTELIZMU

Zależnie od interpretacji wierszy Księgi Rodzaju (1, 27—30) traktujących o panowaniu człowieka nad naturą oraz listu św. Pawła do Rzymian (8 19—22) chrześcijańska myśl teologiczna rozbiła się na dwa zasadnicze kierunki. Różnice w rozumieniu tych fragmentów Pisma św. sprawiły, że Ojcowie Kościoła tworzyli różne koncepcje człowieka, a konsekwentnie i stosunku do rzeczywistości ziemskich.

„Bo stworzenie gorąco oczekuje objawienia się chwały synów Bożych. Całe bowiem stworzenie poddane zostało marności, nie z własnej chęci, ale z woli Tego, który je poddał, w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie jęczy i wzdycha aż dotąd w bólach rodzenia" (Rz 8, 19—22).

Zastanawiając się nad tym tekstem Pawłowym Święty Augustyn i jego szkoła ogranicza zakres słowa „stworzenie" tylko do człowieka. Przyroda nie ma według nich żadnego *bezpośredniego* związku z dziełem zbawienia. Konsekwencją tego stanowiska stało się niedocenianie rzeczywistości ziemskich i troski o ich uorganizowanie. Natomiast greccy Ojcowie Kościoła, zwłaszcza kapadoccy i Jan Chryzostom, „stworzenie" przyjęli jako określenie obejmujące cały świat, włączając w to także kosmos fizyczny. Zgodnie z tą interpretacją stworzyli koncepcję człowieka złączonego ściśle z naturą; człowieka, który jest włączony w naturę, przerasta ją i dzięki temu staje się jej demiurgiem, twórcą.

O ile augustynizm ujmował wewnętrzną strukturę człowieka jako *odbicie* Boga, to greccy Ojcowie dostrzegali elementy dynamiczne, dostrzegli *udział* człowieka w działaniu Bożym w świecie.

Paralelnie do stanowisk teologicznych przebiegała linia podziału w filozofii. Augustynizm i jego różne, nieraz daleko od siebie odbiegające transformacje, od św. Bernarda poprzez Pascala aż do kartezjanizmu, oparte są o dualizm w rozumieniu złożonej natury ludzkiej. Człowiek jawi się im jako złożony z dwóch zależnych od siebie ale nie zjednoczonych istotnie części. Przedstawiciele tych kierunków skłonni są akcentować delikatność i nadrzędność ducha

tkwiącego w materii. Współcześni ich zwolennicy jako argument świadczący o zgubnych skutkach zrównania materii i ducha przytaczają opis konfliktów będących następstwem uprzemysłowienia. Motywują swoje stanowisko dostrzeganą przez nich trudnością w pogodzeniu wolności ducha z determinizmem narzucanym przez technikę oraz konfliktem ujawniającym się między postulatem niezależności inteligencji twórczej a skrajnie zracjonalizowanymi strukturami organizacyjnymi. Źródło ich niepokoju stanowi też postulat podporządkowania się jednostki dobru zbiorowości, jako nie dający się pogodzić z wymaganiami wolności osoby ludzkiej. Ponadto koncepcje dualistyczne jeśli nie negują wprost, to przynajmniej lekceważą samą zasadę substancjalnej jedności duszy i ciała. Konsekwentnie nie mogą przyjąć autonomii pracy jako procesu wytwarzania i doskonalenia dzieła. Zdają się nie dostrzegać związku między czynnościami fizycznymi czy działaniami ekonomicznymi a wolnością człowieka i jego rozwojem duchowym. Są przekonani, że człowiek jest z natury wyalienowany przez pracę. Dopiero poza nią może się rozwijać i bogacić wewnętrznie.

Augustyńska interpretacja tekstów biblijnych i odpowiadająca im koncepcja filozoficzna o zabarwieniu dualistycznym nie doprowadziły do przezwyciężenia stanowiska arystotelesowskiego, przypisującego pracy rolę czynnika zniewalającego człowieka. Istniejący w tych poglądach rozdźwięk między materią a duchem, między naturą i łaską, między tym co przyrodzone i tym co nadprzyrodzone spowodowały, że myśl chrześcijańska XIX wieku została zaskoczona zachodzącymi przemianami i nie stała się od początku czynnikiem twórczym w procesie kształtowania się nowej cywilizacji, nie wytworzyła dostatecznie silnej i skutecznej siły politycznej i społecznej, która zabezpieczyłaby właściwy rozwój stosunków społecznych i kulturowych zgodnych z nowym układem warunków.

W przeciwieństwie do augustyńsko-kartezjańskiej, koncepcja tomistyczna akcentuje jedność materii i ducha w człowieku. Ukazuje je jako współ-zasady, współ-czynniki tworzące człowieka. Istnieją jedno w drugim, jedno dzięki drugiemu; są bytowo, ontologicznie „zanurzone w sobie", ich rozłączenie jest równoznaczne ze śmiercią człowieka, z przerwaniem istnienia ludzkiego. Tomizm podkreśla psychologiczną, ale i ontologiczną jedność człowieka, dopuszczającą zaledwie hierarchiczne podporządkowanie sobie władz. Hierarchiczna nadrzędność ducha nie oznacza jego niezależności wobec materii.

Poprzez ciało człowiek istnieje w czasie. Tkwiąc w czasie wchodzi w relacje wobec świata, wobec innych ludzi, wrasta we wspólnotę. Poprzez duszę nadaje człowiek czasowi, światu a w nim i wspólnocie wymiar duchowy, sprawia w nich coś, co wykracza poza

determinizm materii. Wszystko, co pochodzi z pierwiastka materialnego w człowieku, wypływa jednocześnie z ducha, i odwrotnie. Człowiek jest bowiem tak ukształtowany, że nawet najbardziej duchowe przejawy jego życia nie mogą istnieć poza materią.

Przyjęcie koncepcji tomistycznej i myśli greckich Ojców Kościoła nadaje szersze wymiary rozumieniu pełni doskonałości człowieka. Okazuje się bowiem, że nie polega ona na wyzbywaniu się i ograniczaniu swych kontaktów ze światem materialnym, ale na wprowadzaniu weń pierwiastka duchowego. Co więcej, tylko aktywny i w pełni świadomy stosunek do świata umożliwia zrozumienie człowieka przez siebie samego. Człowiek jakby odczytuje się poprzez zaangażowanie w materię, w sprowadzaniu natury pod władzę rozumu, we wprzęganiu przyrody w tajemnicę życia ludzkiego. Substancjalna jedność materii i ducha w człowieku jest podstawą dla zgodności między człowiekiem a przyrodą oraz między człowiekiem a Bogiem, Stwórcą człowieka i przyrody. Prowadzi ona również do przyjęcia czynnej postawy we wszechświecie za konieczny warunek osiągnięcia pełni człowieczeństwa oraz ukazuje, że oddziaływanie człowieka na przyrodę jest rzeczywistym uczestniczeniem w działaniu Bożym.

Przyjęta przez greckich Ojców Kościoła interpretacja wspomnianych uprzednio tekstów biblijnych i jakby współbrzmiąca z nią myśl filozoficzna św. Tomasza stwarzają możliwość zasadniczego przezwyciężenia poglądu arystotelesowskiego o pracy jako zniewoleniu człowieka. Tego rodzaju interpretacja jest także charakterystyczna dla współcześnie rozwijającej się teologii pracy, której koryfeuszem wydaje się być o. M. D. Chenu OP, oraz dla stanowiska Soboru Watykańskiego II wyrażonego w *Konstytucji pastoralnej o Kościele w świecie współczesnym*.

W tym świetle praca nie stanowi środka służącego zaledwie przezwyciężeniu „królestwa konieczności", poza którym czeka na człowieka „królestwo wolności" umożliwiające mu rozwój wewnętrzny i szansa pełnego życia ludzkiego. Praca jest elementem angażującym całą naturę ludzką, powodującym właśnie dzięki temu zaangażowaniu wszechstronny rozwój człowieka, jednostki i społeczności, a także świata, przyrody, kosmosu — których częścią jest człowiek; jest również istotnym czynnikiem, dzięki któremu osoba ludzka staje się rzeczywistym obrazem i współpracownikiem Boga.

Praca człowieka ma więc wartość współpracy z Bogiem. Poprzez nią człowiek staje się obrazem Boga; uwydatniony zostaje fakt, że człowiek musi tworzyć, musi zaangażować się w jakieś dzieło, musi podjąć pracę — jest to wymaganiem jego natury ludzkiej i chrześcijańskiego powołania. Wskazuje na to Chenu, mówiąc, że

„z fałszywego supranaturalizmu powstał podział pogłębiony przez katolickich i protestanckich teologów, którzy zawód łączyli z naturą, natomiast powołanie uświęcali łaską. Tymczasem w rzeczywistości jest inaczej — każdy pojedynczy człowiek wykonuje pełną znaczenia chrześcijańską pracę, przez co uczestniczy w całości stworzenia i w zjednoczeniu wszystkiego w Chrystusie" [5].

W ŚWIETLE CHRZTU

Teologia współczesna pozwala nam spojrzeć na pracę ludzką i jej wartość chrześcijańską z jednego jeszcze punktu widzenia: poprzez rzeczywistość chrztu. Chrzest otwiera nam bowiem szersze perspektywy. Świadomość dokonywanych przezeń zmian w sytuacji człowieka — m. in. na odcinku pracy — prowadzi nie tylko do zupełnego zaprzeczenia tendencji, którą umownie nazwaliśmy „arystotelesowską", ale pogłębia i poszerza horyzonty życia chrześcijańskiego jednostki a w nie mniejszym stopniu i społeczności.

Czasem fałszywie rozumie się sens aktywności chrześcijańskiej jako działania mającego na celu „wyjęcie" pewnych spraw, czynności, przedmiotów z porządku naturalnego, jako pozbawienie ich właściwej i przysługującej im z natury autonomii, aby włączyć je w sferę „działania nadprzyrodzonego". Nic bardziej błędnego. Wkroczenie Boga w rzeczywistość ludzką dokonuje się na pierwszym miejscu nie poprzez w y ł ą c z e n i e czegoś z ogólnego użytku ze względu na Boga, jak to miało miejsce w religiach pogańskich. Chrystus nie ofiarował c z e g o ś Ojcu nie wyłączył jakiegoś przedmiotu z ogólnego użytku, by w ten sposób złożyć ofiarę. Dał samego siebie. Wcielenie Chrystusa dokonujące się w czasie, w historii, spełnia się poprzez w ł ą c z e n i e każdej rzeczywistości i każdej ludzkiej wartości w Jego Ciało, poprzez złączenie wszystkiego w Chrystusie. Kościół nie jest czymś wyłączonym na kształt samotnej wyspy wśród stworzeń. „Wszystko jest wasze, wy zaś — Chrystusa" (1 Kor 3, 22—23). Poprzez chrzest człowiek zostaje włączony w życie i działanie Boga-Człowieka. Rzeczywistość chrztu, fakt chrztu w świadomości naszej został przesłonięty przez katechizmowe sformułowania i sprowadzony do pewnej idei, nauki czy nawet magicznego obrzędu. Tymczasem rzeczywistość jest inna, bogatsza, żywa. Chrzest nie jest ideą ale faktem. Jest włączeniem człowieka w życie samego Boga. Teologowie nawiązując do obrazów Starego Testamentu porównują fakt chrztu do uderzenia w skałę, w wyniku którego tryska nowe źródło, woda zaczyna płynąć, żłobić koryto, obejmować coraz większe połacie — człowiek

---

[5] M. D. Chenu OP, *Arbeit.* w: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, München 1962, t. I, s. 86.

zanurza się w Jezusa Chrystusa. Na skutek tego staje się uczestnikiem Jego życia, współpracownikiem Jego dzieła gromadzenia i jednoczenia wszystkiego, aby umożliwić całemu stworzeniu powrót do Ojca.

I w tym miejscu dochodzimy do zagadnienia pracy. Jeśli zrozumie się to, że przez chrzest uczestniczymy w misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, że człowiek staje się uczestnikiem nowej natury, rzeczywistego, ontologicznego związku z Bogiem zbawiającym, staje się zrozumiałe znaczenie pracy jako współudziału w przywracaniu przyrody pod władztwo człowieka, aby wraz z nim powróciła ona do Boga w myśl cytowanych już słów św. Pawła.

Praca jest nie tylko przejawem biologicznej konieczności ale także czynnikiem nierozłącznie związanym z rzeczywistością, w którą wprowadził człowieka fakt chrztu. Jest dawanym przez człowieka potwierdzeniem swej zgody na dokonujące się w nim na mocy sakramentu włączenie w Chrystusa, jest odpowiedzią i niezbędnym współudziałem w działaniu Bożym, jest wyrazem zaangażowania człowieka na miarę jego sił i uzdolnień w dzieło Boże w świecie.

Jednocześnie chrzest włącza nas w społeczność Ludu Bożego, sprawia, że idziemy razem, złączeni w Chrystusie, że razem mamy troszczyć się i pracować nad opanowaniem całej przyrody, by oprócz nas także świat stworzony sprowadzić do Niego. Fakt chrztu stawia nas w sytuacji konfliktowej, w sytuacji ciągłego wyboru pomiędzy życiem biernym, egocentrycznym — a życiem świadomym, wychylonym ku wspólnocie, ku dziełu gromadzenia, współdziałania z innymi ludźmi. Kto w takiej próbie zrezygnuje z siebie dla czegoś, co jest ponad, dla wspólnoty — ten świadczy, że przyjął usposobienie Chrystusa, że zanurzył się realnie w Jego śmierci i zmartwychwstaniu do życia w nowych wymiarach.

Świadomość rzeczywistości, w jaką wprowadza nas chrzest (mówimy tu o uczestniczeniu w Jezusie Chrystusie, a nie tylko o sakramencie chrztu) tłumaczy i nadaje głębsze wymiary przemianom charakterystycznym dla cywilizacji pracy. W świetle misterium chrztu praca jawi się nam jako podstawowa forma współdziałania człowieka z Jezusem Chrystusem w przetwarzaniu świata, by uczynić zeń świat prawdziwie ludzki, by doprowadzić go do harmonii i ładu, podporządkować człowiekowi, by wraz z nim powrócił do Ojca. Dostrzegamy wyraźnie tak podkreślany dziś element społeczny socjalizacji. Pozwala to głębiej zrozumieć i bez obaw przyjąć wnoszone przez cywilizację pracy zmiany we wzajemnych stosunkach jednostki i społeczeństwa. Zauważamy, że w świadomości powszechnej wyraźniej niż dotychczas uwydatnił się aspekt społecznej natury człowieka. Bardziej oczywistą

stała się prawda, że jednostka może określić się tylko w zależności od społeczeństwa. Wymaganiem samej natury społecznej człowieka jest bowiem ciągły postęp ludzkości, m. in. rozwój struktur ekonomicznych i doskonalenia się form stosunków społecznych, a ostatecznie rozwój człowieka poprzez życie społeczne a zwłaszcza pracę. Praca kształtuje nie tylko związki między człowiekiem a naturą, ale także między ludźmi. Współdziałanie w dużych zespołach produkcyjnych wymaga uznania i poszanowania praw grupy, jak również uznania i poszanowania praw jednostki. Wartość współdziałania nie odpowiada sumie indywidualnych działań, jest czymś innym i przewyższającym je, ale też nie niszczącym celów, dążeń i uprawnień przysługujących jednostce. Dzięki wnoszonym przez jednostkę wartościom zespół stanowi już jedność innego rodzaju niż „suma jednostek". Dokonuje się w nim pomnożenie i scalenie energii, której przemiotem i motorem staje się grupa jako taka. Silne, tak właśnie rozumiane uspołecznienie jest w dużej mierze owocem rozwoju techniki i związanych z nią przemian. Jest jednocześnie warunkiem skutecznej pracy nad przekształceniem świata i nad pogłębieniem naszej o nim wiedzy.

Chrzest człowieka jest zanurzeniem się w chrzcie Jezusa Chrystusa. Trud, męka, krzyż są elementami istotnymi chrztu Chrystusa i chrztu naszego. Są warunkami, bez których niemożliwe jest przetworzenie przyrody, wzięcie jej pod władztwo człowieka, wprowadzenie w nią ładu, użyjmy słów św. Pawła „wyzwolenie z marności". Świadomość tego faktu chroni nas skutecznie przed traktowaniem pracy, z racji jej związku z trudem a niejednokrotnie i cierpieniem, jako „królestwa konieczności", jako czynności niezbędnej ale zniewalającej.

Zapoczątkowane przez chrzest współuczestniczenie w dziele zbawienia, odnowy świata — to także współuczestniczenie w dziele przywracania coraz to pełniejszej wolności człowieka. Współpraca w dziele odnowy świata, w trudzie wyzwolenia przyrody i całego kosmosu „z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale synów Bożych", zakłada wolną decyzję człowieka i jego wolność w działaniu, właściwą naturze ludzkiej niezależność. Tylko człowiek wolny może być z własnego wyboru świadomym i w pełni pożytecznym dla procesu rozwoju ludzkości. Dąży ona, jak się wydaje, ku możliwie najpełniejszemu zbliżeniu się wolności indywidualnej i konieczności społecznej. Rozwój człowieka, a więc i jego wolności, coraz to pełniejsze odnajdywanie się człowieka w Jezusie Chrystusie, dokonuje się w czasie, w rozwoju historii. Nie jest to proces łatwy ani jednostajny, harmonijny. Rozwój materialny wyprzedza czasem rozwój duchowy. Wydaje się, że świadkami

tego jesteśmy i dziś. Są to tak zwane „kryzysy wzrostu", po których musi nadejść wyrównanie, „dowartościowanie" duchowe, uświadomienie sobie problemów i wartości doczesnych w związku z historią zbawienia, z pawłowym „wyzwalaniem z niewoli zepsucia". Kierunek rozwoju wskazuje jednak na coraz pełniejszą wolność i coraz głębszy rozwój osoby ludzkiej.

Przemiany ostatnich lat uwydatniły oraz zespoliły wartość osoby ludzkiej i społeczności, ukazały bogactwo przeżyć wspólnotowych człowieka, rozszerzyły horyzonty świadomości, rozbudziły poczucie wolności. To wszystko są szanse, możliwości stwarzane dla życia osobowego człowieka przez cywilizację pracy, a zarazem warunki, od spełnienia których zawisło istnienie i prawidłowy rozwój samej cywilizacji. Konieczne jest jednak właściwe dostosowanie form zarządzania i form organizowania życia społecznego, aby umożliwić rzeczywisty rozwój życia wspólnotowego. Praca z natury swej jest czynnikiem wyzwalającym i twórczym życia a poprzez chrzest jest elementem włączającym człowieka we współpracę z Bogiem w dziele formowania nowego świata. Może jednak — doświadczenie historyczne poucza nas o tym najlepiej — być także ciężarem zniewalającym, niweczącym wolność i godność człowieka. Zależy to w dużej mierze od warunków i organizacji społeczeństwa. Problem ustroju społeczeństwa jest elementem decydującym. Chodzi o to, by zależności między jednostkami, zależności wciąż wzrastające nie niszczyły wartości osobowych jednostki, ale by zgodnie ze swą naturą stanowiły czynnik wyzwalający je; by współżycie międzyludzkie było stosunkiem podmiotu do podmiotu — a nie stosunkiem przedmiotowym, by w ramach społeczności doszła do głosu osoba ludzka nie jako jednostka izolowana.

TEILHARD DE CHARDIN „PRACA PRZYCZYNIA SIĘ DO OSTATECZNEGO SPEŁNIENIA PRZEZNACZENIA ŚWIATA W JEZUSIE CHRYSTUSIE"

Jak, nie zapominając o różnicach w metodzie podejścia i w sposobie argumentacji, dostrzegaliśmy paralelizm między koncepcją teologiczną św. Augustyna a dualizmem kartezjańskim na gruncie filozoficznym oraz między myślą greckich Ojców Kościoła a św. Tomaszem, tak też, zachowując podobne zastrzeżenia, nie sposób nie zauważyć pewnych pokrewnych tendencji między spojrzeniem na pracę w świetle teologii chrztu a myślą Teilharda de Chardin. Rozpracowanie szczegółowe tego zagadnienia wymagałoby wnikliwszego studium. Warto jednak choć pokrótce przyjrzeć się kilku elementom myśli Teilharda tym bardziej, że problem sto-

sunku człowieka do świata, a tym i zagadnienie pracy jest dla tego kontrowersyjnego myśliciela jednym z motywów inspirujących.

Teilhard patrzy na świat oczyma naukowca. Dostrzega jego dynamizm i ciągły rozwój. Wyróżnia trzy podstawowe fazy rozwoju ewolucji, które dokonały się już we wszechświecie: geosferę (etap przekształceń reakcji nieorganicznych poprzedzający pojawienie się życia), biosferę (zjawiska życia organicznego) i noosferę (zjawiska myśli i świadomości ludzkiej). Stwierdza, że pojawienie się człowieka było nie tylko zaistnieniem nowego gatunku, ale także nowej sfery, sfery myśli, świadomości, wolności — tzw. noosfery — jakby nałożonej na sferę życia. Nie będziemy wnikali w analizę mechanizmu przemian, ani w rozważania o charakterze biologicznym, które prowadzi Theilhard. Wystarczy nam tylko stwierdzenie faktu, że człowiek jest dostrzegany przez niego jako centralny, choć nie stabilny punkt świata. Nadaje on kosmosowi „nowy wymiar" — świadomości refleksyjnej i woli. Jest to jak gdyby uwieńczenie procesu ewolucji, która była ukierunkowana wewnętrznie ku pojawieniu się i rozwojowi świadomości. Człowiek oznacza więc najwyższe i nie znajdujące wokół odpowiednika stadium ewolucji Ziemi. Nie jest to jednak stadium ostatnie. Tworzenie się świata nie osiągnęło kresu. Ewolucja trwa. Człowiek dzięki świadomości i wolności jest wychylony ku przyszłości, pełnią sił dynamicznych jest nastawiony na tworzenie przyszłości. Jest „wbudowany" w świat, w przyrodę. Bada ją, porządkuje i podporządkowuje swej woli. Świadomością obejmuje coraz szersze kręgi, coraz wyraźniej kierując rozwój świata ku psychogenezie, a w niej i poprzez nię ku punktowi, w którym skupiają się wszystkie siły duchowe, ku punktowi Omega, ku Chrystusowi. Chrystus, o którym wiemy z Objawienia, że dzięki zbawczej inicjatywie Ojca przychodzi do ludzi, jest jako Bóg-Człowiek w wizji Teilharda także najdoskonalszym członem ewolucji wszechświata, uwieńczeniem rozwoju noosfery. W Nim, w Jezusie Chrystusie skupi się i wypełni całkowicie ewolucja kosmosu. Chrystus jest punktem dominującym nad ewolucją stanowiącym jej cel i uwieńczenie, a zarazem tym, od którego płynie siła przyciągania nadająca wewnętrzny dynamizm i kierunek ewolucji. Jest on motorem i źródłem całego procesu rozwoju wszechświata [6].

---

[6] Dostrzec tu można, jak się wydaje, jedną z podstawowych prawd chrześcijaństwa, powiązaną z dynamiczną wizją rozwoju wszechświata — o Chrystusie jako drodze a jednocześnie celu wszystkiego, co jest stworzone. Por. dla przykładu naukę św. Pawła lub Konstytucję *O Kościele*, pkt. 3: „Przyszedł tedy Syn zesłany przez Ojca, który wybrał nas w Nim przed stworzeniem świata i do przybrania za synów Bożych przeznaczył, ponieważ w Nim spodobało się Mu odnowić wszystko (por. Ef 1, 4—5 i 10) (...) Wszyscy ludzie powołani są do

Więź łącząca Chrystusa z wszechświatem ma charakter genetyczny, strukturalny. Dzięki Chrystusowi i w Chrystusie świat ostatecznie jednoczy się i scala. Chrystus określa sens historii, skierowuje ku sobie cały porządek świata, aby przygotować kosmos do Paruzji, do swego powtórnego widzialnego przyjścia na ziemię.

Pozytywna postawa wobec historii, wobec świata, wobec rzeczywistości ziemskich zakłada w jakiejś mierze właściwą postawę wobec Bożego dzieła zbawienia. Czy nie dlatego „najcenniejszym odkryciem swego życia" nazywa Teilhard poznanie „zdumiewającej i wyzwalającej harmonii między religią typu chrystianicznego a ewolucją typu zbieżnego"?

Niezwykle silnie podkreśla on fakt nowej dynamicznej wizji świata i konieczność odejścia od dawnych, statycznych ujęć. Ma ona decydujące znaczenie dla określenia stosunku człowieka do świata, do pracy. Powołaniem człowieka, istoty rozumnej i wolnej, okazuje się podjęcie trudu celem ostatecznego wypełnienia się ewolucji świata w punkcie Omega, doprowadzenie rozwoju świata do końca. Jest to zadanie i obowiązek spoczywający na człowieku, który nie jest przypadkowym obcym przybyszem na świecie, ale jego istotną, choć w pewnym sensie odrębną, częścią. Uznanie Chrystusa za cel ostateczny nie tylko porządku nadprzyrodzonego, ale i przyrodzonego; odnalezienie miejsca Chrystusa w obrazie świata (punkt Omega), wespół ze zrozumieniem miejsca człowieka w ewolucji kosmosu pozwala chrześcijaninowi w pełni zaangażować się w przekształcanie i tworzenie rzeczywistości ziemskich poprzez podejmowanie prac naukowych, artystycznych, działalności społecznej, ekonomicznej itp. w przekonaniu, że są one w e w n ę t r z n i e skierowane ku Chrystusowi, ku Bogu. Dążenie do połączenia się z Bogiem nie odrywa od zadań w świecie. Wprost przeciwnie — miłość, chęć zjednoczenia się z Chrystusem staje się źródłem dynamizmu także w zakresie spraw materialnych, ziemskich, ponieważ są one wewnętrznie złączone i skierowane ku Chrystusowi. „Przez nieustannie trwające Wcielenie czynnik boski przenika tak mocno nasze siły istot stworzonych, że chcąc Go spotkać i ogarnąć nie moglibyśmy znaleźć lepszego sposobu, jak właśnie przez nasze działanie. W działaniu przede wszystkim dostępuję stwórczej mocy Boga; łączę się z nią, staję się nie tylko jej narzędziem, lecz żywym przedłużeniem" [7]. „Dzięki naszej współpracy Chrystus, który ją pobudza, osiąga spełnienie wraz ze w s z y s t k i m, co stworzone. Mówi nam o tym św. Paweł. Można było sobie wyobrażać, że akt

tego zjednoczenia z Chrystusem, który jest światłością świata i o d k t ó r e g o p o c h o d z i m y, d z i ę k i k t ó r e m u ż y j e m y, d o k t ó r e g o z d ą ż a m y" (Podkr. moje A. K.).

7 P. Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże. Człowiek*, Warszawa 1964, s. 29.

stworzenia dawno już został ukończony. To błąd. Akt ten dokonuje się nadal coraz piękniejszy i w coraz wyższych sferach świata. *Omnis creatura adhuc ingemiscit et parturit.* I właśnie do jego ukończenia przyczyniamy się nawet najskromniejszą pracą naszych rąk. Taki jest ostatecznie sens i waga naszego działania. Na mocy związków istniejących między materią, duszą i Chrystusem cokolwiek czynimy, sprowadzamy do Boga cząsteczkę bytu, którego On pragnie. Dzięki każdemu z naszych dokonań pracujemy w niepomiernie małym lecz realnym zakresie nad budową Pleromy, czyli przynosimy Chrystusowi cząstkę spełnienia" [8]. „We wszechświecie, gdzie wszystko uczestniczy w stopniowym kształtowaniu ducha, którego Bóg wynosi ku ostatecznemu zjednoczeniu, każda praca w swej konkretnej rzeczywistości zyskuje walor świętości, walor Komunii" [9].

Człowiek uświadomił sobie wreszcie swoją historyczność, czyli istnienie w czasie i odpowiedzialność za „dziś" wobec „jutra", wobec przyszłej ludzkości, wobec Chrystusa. Co więcej, człowiek uświadomił sobie, że istnieje ludzkość. Rozwój techniki, środków masowego przekazu myśli, środków komunikacji, rozwój międzynarodowych centrów produkcji, jednoczy ludzi, sprawia, że można dziś mówić o ludzkości jako określonej całości. Jest to owoc pracy a zarazem jej cel w dążeniu do dalszego jednoczenia. Coraz wyraźniejsza jest troska o wzrost solidarności i odpowiedzialności za los innych ludzi, innych narodów. Głód w Indiach, czy wojna w Wietnamie przestały być faktami spoza naszego kręgu widzenia i naszej za nie odpowiedzialności. Ludzkość nie różnicuje się już ale unifikuje, użyjmy wyrażenia Teilharda, „zwija się w sobie i koncentruje skierowana na tor spiralny".

W tym bardzo fragmentarycznym przeglądzie myśli Teilharda warto podkreślić jeszcze jedno dostrzeżenie i zrozumienie sensu tkwiącego w krzyżu pracy, jej trudu. W dynamicznej wizji świata ewoluującego, krzyż Chrystusa przynosi łaskę i zbawienie, przezwycięża także trudności towarzyszące psychizacji, przenikaniu pierwiastka duchowego w materię. Chrystus wraz z krzyżem, w krzyżu bierze na siebie nieunikniony ciężar wszelkiego stwarzania. Jest znakiem i wyrazem postępu. Podobnie krzyż pracy człowieka jest świadectwem i warunkiem twórczego wejścia w świat, przekształcenia go, przejścia przezeń i przybliżenia go do Chrystusa.

*

---

8 *Środowisko Boże*, dz. cyt., s. 28.

9 *L'energie humaine, Oeuvres*, t. VI, Paris 196, s. 221. Cyt. za Wildiers, dz. cyt., s. 394.

Błędne i płytkie ujęcia stosunku człowieka do świata, niedocenianie roli materii tak często spotykane w praktyce życia chrześcijańskiego sprawiają, że trzeba uznać za historycznie uzasadniony zarzut stawiany przez autorów marksistowskich o alienacji na tle religii, wyobcowaniu człowieka od niego samego i jego zadań. Wydaje się jednak, że chrześcijańska wizja świata — od św. Pawła poprzez greckich Ojców Kościoła, św. Tomasza aż do kierunków współczesnych, koncepcji o. Chenu, teologii chrztu, myśli Teilharda czy wreszcie stanowiska *Vaticanum II* ukazują, że właściwie przeżywana wiara w Boga nie odrywa człowieka od działalności, nie obezwładnia go, nie ogranicza właściwej mu inicjatywy, ale ją potęguje i nadaje nowe, niespodziewane wymiary. „Wierzący odkrywa, że nie popadając w żaden naturalizm czy pelagianizm może i powinien — tak samo jak niewierzący i jeszcze bardziej niż on — umiłować postęp ziemski niezbędny do spełnienia się Królestwa Bożego"[10].

To niedowład świadomości chrześcijańskiej, skostnienie i ciasnota spojrzenia powodują, że w pewnych okresach historii dopełnianie się tego, co „chrześcijańskie" i tego co „ludzkie" przekształca się w przeciwstawienie wartości ludzkich chrześcijańskim. W pismach Teilharda, a także w odnowie całej myśli chrześcijańskiej, w myśli soborowej dostrzegamy pogłębienie treści ludzkich, a w oparciu o nie także pogłębienie zrozumienia wartości chrześcijańskich. Trzeba to tylko wnikliwie zrozumieć i dojść do uchwycenia „punktu widzenia, z którego Chrystus i Ziemia wydają się tak usytuowani w stosunku do siebie, że nie mógłbym posiadać Chrystusa nie ogarnąwszy uściskiem Ziemi, zjednoczyć się z Chrystusem nie zespoliwszy się z Ziemią, być do końca chrześcijaninem, nie będąc niewzruszenie ludzkim"[11].

Świadomość świata i świadomość planu Bożego musi być żywsza w umysłach i w działalności chrześcijan, jeśli kształtująca się nowa, choć korzeniami sięgająca początków chrześcijaństwa, koncepcja zadań człowieka wobec stworzenia, wobec świata ma stać się rzeczywistą postawą, a nie tylko zaleceniem wspieranym przez autorytety choćby nawet Konstytucji pastoralnej Soboru Watykańskiego II.

Andrzej Koprowski SJ

[10] *Note sur la notion de perfection chrétienne*, 1942, s. 4. Cyt. za Wildiers, dz. cyt., s. 393.

[11] *La vie cosmique*, 1916, s. 29. Cyt. za Wildiers, dz. cyt. s. 277.

IRENA SŁAWIŃSKA

WSPÓŁCZESNY TEATR RELIGIJNY NA ZACHODZIE

Formuła tytułu: *Współczesny teatr religijny na Zachodzie* wymagałaby uściśleń w zakresie wszystkich swoich członów. Od uściśleń tych wypadnie się jednak powtrzymać, gdyż wciągnęłyby nas one w długie rozważania.

Będziemy się interesować przede wszystkim sytuacją, jaka powstała po roku 1945, po wojnie; tym kwituję wyjaśnienie pierwszego członu („współczesny"). Teatr religijny rozumiany będzie szeroko; będzie tu mowa zarówno o próbach w zakresie teatru zawodowego i ochotniczego, jak i o różnych gatunkach dramatu, które teatr ten powołuje do życia. Nie sposób przedstawić całej sytuacji na Zachodzie Europy — trzeba się będzie ograniczyć do kilku krajów, przede wszystkim może do Anglii i Szwajcarii, z pewnymi egzemplifikacyjnymi wycieczkami w stronę Francji czy Włoch. Szkic ten nie da ani pełnego obrazu historycznego, ani pełnej informacji, bo założenia referatu są inne. Chciałabym jedynie zasygnalizować problemy, które są w tej chwili czy to przedmiotem medytacji teoretycznej, czy też rozwiązań praktycznych, w konkretnej robocie teatralnej. O te problemy chodzić tu będzie najbardziej.

Wypowiedź moja skupi się dokoła kilku tylko spraw: wymienione zostaną tematy teoretycznych rozważań i przemyśleń; zatrzymamy się przez chwilę przy typach zespołów i modelach teatru religijnego; przy problemach repertuaru — tak, jak je stawiają te zespoły. Wreszcie czwarta sprawa, która tu zostanie poruszona, to próby rozwiązań organizacyjnych. Nie należy więc oczekiwać ani pełnych dziejów teatru religijnego po wojnie, ani analizy tekstów dramatycznych, ani diagnozy, ocen czy przepowiedni. Być może, że wynikną z tego jakieś sugestie czy inspiracje praktyczne — będzie to jednak tylko „produkt uboczny".

Pierwsza sprawa: przemyślenia i dyskusje teoretyczne na temat

---

Tekst referatu, wygłoszonego na Sesji naukowej poświęconej teatrowi religijnemu, Lublin, KUL, 14. IV. 1967.

teatru religijnego. Rozpoczęły się one jeszcze przed drugą wojną światową, ale nasiliły się i rozrosły dopiero po wojnie. W pierwszym okresie sporadycznie zabierali głos przede wszystkim dramaturdzy, twórcy tego teatru: Gabriel Marcel, Paul Claudel, Mauriac, Ghéon, Eliot, Silvio d'Amico, oraz wielcy inspiratorzy: Baty, Copeau, Chancerel, Martin Browne. Te dwa ostatnie nazwiska wypadnie tu kilkakrotnie jeszcze powtórzyć ze względu na szczególne zasługi obu ludzi teatru. Po wojnie w większym stopniu włączyli się także wybitni estetycy i filozofowie, tacy jak Maritain, Gilson czy Gouhier, twórca jedynej dotąd, najobszerniejszej i najciekawszej, podstawowej filozofii teatru w trzech tomach [1]; także i szekspirolodzy, którzy dostrzegli w tragediach szekspirowskich religijne dno: należy do nich H.D.F. Kitto [2].

Głos zabierają również i aktorzy, włączeni bardzo intensywnie i twórczo w odrodzenie tego teatru, jak Robert Speaight w Anglii czy Orazio Costa w Italii.

Nowa problematyka, która jest przedmiotem szczególnie nasilonej i intensywnej refleksji — to przede wszystkim problematyka ontologiczna, sięgająca istoty teatru religijnego, istoty, odczytywanej nie w kategoriach wrażeń i intuicji, ale po prostu metafizyki. Istotę tego teatru określano w wielu już artykułach, szukając *differentiam specificam* w typie konfliktu, problematyce, protagoniście czy koncepcji człowieka w ogóle.

Konflikt powstaje ze spotkania człowieka z Bogiem: jego prototypem jest walka Jakuba z aniołem. Różne przybiera ten konflikt postaci: człowiek odpycha Łaskę, chce ją przemóc, stawia jej warunki i wymagania, ucieka od Boga lub też szuka Go i wzywa, na pozór nadaremnie. A że spotkanie człowieka z Bogiem odbywa się w najgłębszej sferze osoby ludzkiej, przebiega zawsze w sposób jedyny i niepowtarzalny: według terminologii Marcela to nie problem, lecz tajemnica [3]. W konflikt ten włączają się i inni ludzie: pomagają bohaterowi ofiarą i modlitwą, są jego sprzymierzeńcami — lub też próbują go od Boga odciągnąć, są jego wrogami. Ofiara, modlitwa i cierpienie stanowi dobro wspólne i wymienne; tak się realizuje dogmat „świętych obcowania", dogmat niesłychanie dramatyczny z samej swojej istoty.

Zauważono też, że dramat religijny wyróżnia koncepcja człowieka. Jest to koncepcja szczególna, która otwiera bardzo szerokie perspektywy. Bohaterem dramatu religijnego jest człowiek, pojęty

1 H. Gouhier *Essence du théâtre*, 1943, Plon; *le théâtre et l'existence*, 1952, Ed. Montaigne; *L'oeuvre théâtrale*, 1958, Flammarion.

2 H. D. F. Kitto *Religious drama and its interpretation*, w: *Form and meaning in drama*, London 1956, Methuen.

3 G. Marcel *Le théâtre et la religion*, 1958.

jako *roi dépossédé*, „kapłan bezwiedny i niedojrzały". Koncepcja ta podkreśla i wielką godność człowieka ze względu na jego dziecięctwo Boże, i jego słabość jako skutek grzechu pierworodnego — stąd ogromnie rozległa amplituda możliwości wzniesienia się i upadku. Amplituda znów bardzo dramatyczna!

Wreszcie w refleksjach o dramacie i teatrze religijnym rozrasta się także problematyka estetyczna. Pisze się o próbach zbudowania estetyki teatru religijnego, estetyki, która stawia sobie pytania: jakie są konsekwencje przyjęcia koncepcji religijnej człowieka (bohatera, postaci), konfliktu, świata przedstawionego — dla samej formy tego teatru? O ile koncepcja ta wzbogaca formy ekspresji teatralnej, co może teatrowi ofiarować? Tu dyskusja zatrzymuje się — jak wspomniano — przy postaci bohatera, który w teatrze religijnym jest szczególnie pogłębiony, religijna koncepcja człowieka pozwoli dotrzeć do dna rozmaitych konfliktów, które przecież zupełnie uchodzą uwagi ludzi tę koncepcję negujących.

Tylko tytułem przykładu wspomnę o jeszcze jednym problemie, który został przez estetyków szczególnie uważnie obejrzany: o problemie czasu. Jakże inaczej wygląda konstrukcja i koncepcja czasu w dramacie religijnym, w dramacie, który przyjmuje religijną teorię rzeczywistości! Czas bohatera przedłuża się o perspektywę wieczności; jest czekaniem Boga na nas, jak powiedział wspomniany już Gouhier. To także przestrzeń, w której odbywa się wędrówka człowieka do Boga; dar Boga, szansa, łaska... Budowa zdarzeń dramatycznych wygląda inaczej, jeśli uzyskuje takie wymiary.

Zastanawiano się także nad problemem aktorstwa, nad wymogami, jakie stawia aktorom dramat religijny. Specjalną, rozległą problematykę otworzyła sprawa teatru liturgicznego — tak dziś gorąco dyskutowana, że warta szczególnej uwagi.

Ogromnie rozbudowana w tych dyskusjach jest także problematyka socjologicznej natury. Obejmuje ona sprawy sceny i widowni, aktora i widza, tego wszystkiego, co się między nimi dzieje; zagadnienie różnych typów widowni, nowych widowni, stworzenia i podboju nowej widowni, przeobrażenia tłumu w widownię, widza zaś w odbiorcę i wreszcie — w uczestnika.

Problematyka ta dotyka również sprawy identyfikacji. Jakie warunki winien spełniać bohater oraz aktor, który ma dać mu ciało, by mogła nastąpić identyfikacja, żeby widz na sali mógł się z tym bohaterem utożsamić? Odczuć *mea res agitur?* Dawne formuły, zwłaszcza formuły hagiograficzne okazały się przecież zupełnie nieprzydatne. Uczestnicy widowni nie chcą i nie mogą utożsamić się z wyidealizowanym bohaterem dramatu hagiograficznego, ze „świętym sługą Bożym", który od trzeciego roku życia narzucał sobie

posty, umartwienia i modlitwy, i nigdy z drogi doskonałości nie zboczył. Znakomitą parodię tego hagiograficznego wzorca dał, jak pamiętamy, Graham Greene w *Mocy i chwale* poprzez ciągłą konfrontację z tym papierowym modelem z nabożnej książki — żywego, słabego, grzesznego człowieka, z którym możemy się naprawdę zidentyfikować. Dzieje księdza interpolowane są lekturą takiej nabożnej książki.

W dyskusji wraca wreszcie problematyka moralno-teologiczna. Mówi się o teologii dramatu religijnego. Cytuję w tej chwili tytuł wypowiedzi Reinholda Schneidera, wypowiedzi, umieszczonej w niedawno wydanej w NRF antologii dramatu religijnego pt. *Homo Viator*[4].

Dyskusje te odbywają się na łamach czasopism, w szczególny sposób związanych z ruchem, o którym tu mowa, przede wszystkim czasopisma brytyjskiego „The Christian Drama", o bardzo skromnej aparycji, ale bogatej i rozległej treści. Spotkać je możemy również, choć raczej sporadycznie, bo pismo jest nastawione na poradnictwo praktyczne — w „Jeux, Tréteaux et Personnages". Czasopism takich jest naturalnie więcej.

Dyskusje tego typu wracają też w czasopismach teatralnych o charakterze ogólnym czy w zbiorach studiów. Wypowiedź Marcela pt. *Le théâtre et la religion* wydana została w 1958 r. jako oddzielna publikacja.

O sprawach tych mówi się także na sympozjach i konferencjach, często na marginesie innych zagadnień. Spotkać je można wreszcie i w pismach liturgicznych, które oczywiście interesują się przede wszystkim teatrem religijnym pojętym wąsko jako teatr liturgiczny. Niechże ta garść informacji posłuży jako wprowadzenie w pierwszą sprawę, w problematykę teoretycznych dyskusji i refleksji.

Druga sprawa, chyba centralna dla praktyki teatralnej — to typy zespołów i modele teatrów, próby rozwiązań. Znowu nie sposób podjąć się pełnego przedstawienia stanu rzeczy — wypadnie poprzestać na pobieżnej egzemplifikacji.

Do teatru zawodowego, nawet do teatru bulwarowego, dramat religijny trafił dopiero przed samą wojną. Droga ta była długa i bardzo trudna: trzeba było przełamać różnorakie przeszkody. Obserwacja chociażby dziejów Claudela jest tu dostatecznie instruktywna, chociaż start Claudela nie był jeszcze — w porównaniu z innymi — najtrudniejszy. W każdym razie droga Claudela do teatru trwała lat kilkadziesiąt i prowadziła przez eksperymentalne

[4] R. Schneider *Theologie des Dramas*, w: *Homo Viator, Modernes Christliches Theater*, Bd 2, Koeln 1963, Verl. Jakob Hegner.

teatrzyki awangardowe, bo one pierwsze podjęły ryzyko wprowadzenia dzieła religijnego do teatru francuskiego.

Eliot wszedł do teatru poprzez festiwal w Canterbury w 1934 i 1935 roku. Pierwsze jego sztuki religijne to przecież sztuki pisane na prośbę czy na obstalunek arcybiskupa, na festiwal o charakterze masowej uroczystości religijnej. Fakty to dosyć znamienne: żaden z tych wielkich twórców teatralnych nie mógł wejść do teatru zawodowego od razu — każdy musiał sobie przygotować drogę poprzez takie ochotnicze czy eksperymentalne scenki. Mauriakowi ułatwiła sprawę sława jego powieści; podobnie było i z Grahamem Greenem.

Udział repertuaru religijnego w teatrach zawodowych wzmógł się znacznie po wojnie. Eliot, Claudel, Graham Greene, Julien Green, Hochwaelder, Montherlant, Marcel, Obey, Duncan, Schneider, Boell, Diego Fabbri czy Ugo Betti — wszyscy oni mają w tej chwili dostęp do sceny zawodowej zupełnie otwarty. Weszli nawet do tzw. żelaznego repertuaru wielkich scen europejskich.

O teatrze zawodowym nie będzie tu mowy, bo repertuar religijny w takim teatrze to oczywiście problem sam w sobie, ale problem w tej chwili mniej nas interesujący. Warto zatrzymać się przede wszystkim przy różnych próbach stworzenia teatru popularnego czy ludowego, teatru dla wszystkich, dla tzw. człowieka z ulicy i dla tzw. nowej widowni.

(Używam terminu „nowa widownia" w cudzysłowie jako terminu specjalnego, który stale w tych dyskusjach wraca: *new audiences*. Cóż ten termin oznacza, skąd tu *pluralis*: *new audiences*? Bo chodzi o widownie różnego typu: o człowieka z ulicy, o robotnika, o mieszkańców przedmieścia. Ale termin ten obejmuje także i widownię akademicką, grupę ludzką dla teatru religijnego jeszcze nie zdobytą; także i młodzież szkolną.)

Jaką tradycją rozporządzamy w zakresie popularnego teatru religijnego, do jakiej tradycji możemy nawiązać? Jakie wzorce wykorzystać?

Jak wiadomo, festiwale teatrów ludowych, wielkie, barwne widowiska, narodziły się już dawno i trwały w niektórych krajach, np. w Szwajcarii, właściwie w sposób ciągły. O szczególnym nasileniu tego zjawiska można mówić właściwie dopiero od końca wieku XIX, od wielkiej dyskusji, dotyczącej teatru ludowego, dyskusji, która obiegła wszystkie kraje Europy. Zabierali w niej głos — jako inicjatorzy — Romain Rolland i Maurice Pottecher. Po tej dyskusji zaczęły się mnożyć różnego typu teatry popularne — zarówno plenerowe, jak i inaczej pomyślane (drewniane szalety szwajcarskie). Powstał wówczas teatr o wyjątkowej żywotności — *Théâtre du Jorat*, założony w Szwajcarii przez René Moraxa (1905 r.). Tradycja

ta utrzymała się długo, dziś jednak z pewnością jest już anachroniczna i długiego życia już mieć nie będzie. Teatr regionalny, nastawiony przede wszystkim na lokalną tradycję, ostatnio uwzględnia coraz bardziej tematykę religijną. Jest religijny właśnie poprzez dany region i regionalną interpretację kultu — na ogół jednak daleki od istotnie religijnej problematyki.

Szczególną pozycję i wyraźnie handlowy już rozgłos uzyskało, jak wiemy, Oberammergau, widowiska, sięgające swoimi początkami XVII wieku, ale utrzymywane do dziś (co 10 lat). Ostatni spektakl miał miejsce w 1960 roku. Istnieje już ogromna dokumentacja, dotycząca tej tradycji. Warto może chwilę przy tym zjawisku się zatrzymać. Nie dla pozytywnych jego wartości, bynajmniej. Po prostu dla stwierdzenia, że Oberammergau reprezentuje zwietrzałą, zwyrodniałą już tradycję, z której nadal na pewno nie będzie można korzystać, przy najmniej w sensie inspiracyjnego wzorca, którego teatr religijny dziś poszukuje. Z teatru tego wyciekł już zarówno autentyzm ludowej twórczości, jak i właściwy sens religijny. Jego miejsce zajęło przedsiębiorstwo, eksploatowane przez międzynarodowe organizacje turystyczne.

Oberammergau to wielkie widowisko komercyjne, apelujące do najprymitywniejszych gustów: naturalistyczne żywe obrazy. Cały wysiłek organizatorów zmierza w tym kierunku, by obrazy te były bogate, barwne, efektowne w najgorszym znaczeniu tego wyrazu — efekciarskie. Publikacja z 1960 r. taki właśnie nosi tytuł: *Die lebenden Bilder* — żywe obrazy. Znajdujemy tam kolorowe sceny, ilustracje do Starego i Nowego Testamentu. Sama pasja pomyślana jest również w ten sposób: ukrzyżowanie odbywa się na scenie, trzej aktorzy wiszą na autentycznych drewnianych krzyżach. Naturalizm ten celuje raczej ku łatwym emocjom, niż ścisłości historycznej. Można to odczytać nawet z kolorowych ilustracji, umieszczonych dla zachęty turystów.

I poza terenem Oberammergau zobaczyć naturalnie można hagiograficzne sztuki czy sztuczydła tandetne, sentymentalne, naturalistyczne oczywiście (bo weryzm scenografii i kostiumu jest tu zazwyczaj znakiem rozpoznawczym tandety). Taka interpretacja odbiera religijny charakter tekstom, niweczy intencje autora na rzecz widowiskowości lub sentymentalizmu.

Werdyktu tego nie można oczywiście uogólniać na wszystkie tego typu widowiska i festiwale. Wydaje się, że szwajcarskie imprezy teatralne w Einsiedeln czy Lucernie mają jednak o wiele lepszy poziom. Tradycje te, starannie podtrzymywane przy współudziale ludzi teatru, odeszły od tandety.

Jakież są nowe możliwości i rozwiązania w zakresie teatru ludowego? Przede wszystkim oparcie o instytuty teatralne, organiza-

cje i ludzi teatru. Instytut taki gromadzi ludzi, szkoli ich, wypracowuje jednocześnie koncepcje ideowe i teatralne, szuka systematycznie nowych rozwiązań.

Instytutów takich jest coraz więcej. Tylko tytułem informacji i sygnału będzie tu o nich mowa. Przede wszystkim wymienić trzeba Instituto del Dramma Popolare (San Miniato), instytucję, z którą tak długo związany był jej inspirator, Silvo d'Amico, rasowy człowiek teatru, incjator także *Enciclopedia dello Spettacolo* i Akademii Teatralnej. Instytut ten urządza stałe Feste del Teatro, nawiązując do popularnej już od XIX wieku idei festiwalowej. Co roku ten sam tekst ukazuje się w innej inscenizacji i w innej oprawie scenograficznej: to na placu przed katedrą, to w samej katedrze, to gdzieś w plenerze.

Wielce szanowną i długą tradycję ma w tym zakresie Francja: nazwiska Ghéona i Chancerela muszą tu zostać jeszcze raz przypomniane. Wszyscy zresztą nawiązują do inspiracji Copeau i w nim widzą swego patrona.

„Jeux, Tréteaux et Personnages" — to skromne pisemko jest trybuną tego właśnie bractwa teatralnego, zrodzonego z dziedzictwa wychowanków Copeau (tzw. Copiaux). Starają się oni przede wszystkim robić dobrą robotę teatralną. By zwalczyć amatorszczyznę w złym znaczeniu tego wyrazu, uczą starannego przygotowania, przemyślanego wysiłku artystycznego, organizują poradnictwo teatralne. Wielki udział fachowców, aktorów i reżyserów stwarza dzieło poważne, dalekie od efekciarstwa. Na rzecz tradycji francuskiej dorzucić też warto, że już przed wojną w sposób najbardziej programowy bractwa te dążyły do wprowadzenia radości i zabawy do teatru religijnego, związania teatru religijnego z grą i zabawą jednocześnie. To Ghéona wolno przecież uznać za twórcę komedii religijnej, o której zresztą myślał również i Chesterton, autor *Magii*. Można oczywiście dyskutować, czy rozwiązania, do których doszedł Ghéon, i jego typ naiwnej świeżości jeszcze się w teatrze sprawdzają, czy też humor jego trzeba już odnowić lub wymienić. W każdym razie Ghéon musi tu być wspomniany nie tylko ze względu na próbę wprowadzenia żartu do dramatu religijnego, ale dla udanej integracji, stopienia śmiechu z materią religijną w sposób organiczny, nie na zasadzie zabawnego interludium.

Troska o wysoki poziom artystyczny patronowała też stworzonej w 1952 r. grupie brytyjskiej New Pilgrim Players. Tytuł podkreśla koncepcję teatru wędrownego, bo takie są założenia grupy: zanieść ideał dobrego, fachowego, starannego, artystycznego teatru do fabryk czy klubów młodzieżowych. Podobne założenia ma Teatro Romeo, teatr kierowany przez znanego reżysera i inspiratora włoskiego, Orazio Costa. To właśnie nowy model zespołu stałego, zło-

żonego z ludzi fachowych, artystów teatru, którzy ze względów ideowych poświęcają część swego czasu i wysiłków prezentacji dobrego teatru religijnego w różnych ośrodkach prowincjonalnych. Stąd założony od początku wędrowny charakter teatru.

Łatwo sobie wyobrazić, z jakimi trudnościami musi się borykać taka impreza: toteż każda z tych grup kolejno była zmuszona do czasowego zawieszania działalności. Tylko stały mecenat Kościoła może zapewnić ciągłość trwania tak pomyślanych zespołów.

Trudności tych nie ma, jak się zdaje, Vaganten Buehne w Berlinie. Idee waganctwa podkreśla sama nazwa zespołu: i to bowiem teatr wędrowny, objazdowy, złożony z zawodowych reżyserów i aktorów. Chce on mówić do współczesnych ludzi językiem prostym, komunikatywnym, nowoczesnym. Pragnie wyeliminować zeszłowieczną tandetę, sentymentalizm, łatwy i naiwny naturalizm, to wszystko, co psuje, demoralizuje widza. Demoralizuje w sensie estetycznym, a tym samym i etycznym, bo oczywiście zła (to znaczy tandetna) sztuka zawsze demoralizuje, nawet — a może zwłaszcza — gdy podejmuje wzniosłą tematykę.

Istnieje wreszcie wiele grup specjalnie myślących o młodzieży i do tej widowni zaadresowanych. Wiele dobrego mówi prasa szwajcarska o grupie katolickiej Christoferus, działającej w Zurichu. To właśnie młody zespół, pomyślany zawodowo i skierowany ku młodemu widzowi. Członkowie grupy rekrutują się głównie z środowisk uniwersyteckich, pracują jednak na zasadzie pewnej zawodowości. Warto może jako ciekawostkę przytoczyć liczbę istniejących w Szwajcarii katolickich grup teatralnych: jest ich 150. W kraju, który w większości jest przecież krajem protestanckim. Może to dać wyobrażenie o zasięgu tego ruchu, o wadze, jaką uzyskał w kulturze szwajcarskiej.

Ogromna żywotność teatru ochotniczego w Szwajcarii decyduje o autentycznym życiu teatralnym całego kraju, angażuje i młodzież, i robotników, i stowarzyszenia lokalne, rozmaite grupy społeczne.

Jeszcze jedna ciekawostka, także z terenu szwajcarskiego. Gdy w 1948 r. ogłoszono konkurs na sztukę o tematyce ewangelicznej, na konkurs ten napłynęło przeszło sto sztuk. Liczba imponująca i chyba nieosiągalna nawet w wielkich krajach. Oczywiście taki respons twórców stoi w prostym stosunku do tych 150 grup teatralnych, o których była mowa. Istnieje autentyczne zapotrzebowanie, wywołane zresztą teatralnym wychowaniem widza, jest odbiorca dla sztuki religijnej, chociaż nie w teatrze zawodowym, ale ochotniczym, najpiękniej pojętym.

Sporo grup ochotniczych lub semi-profesjonalnych działa również na terenie Stanów Zjednoczonych: na ogół jednak trzyma się

niedobrych tradycji, przynajmniej w zakresie popularnych, masowych widowisk.

Nowa widownia, dla której powstają nowe zespoły — to także widownia uniwersytecka. Poświęca się jej wiele uwagi — wolno już mówić o bardzo rozbudowanym życiu teatralnym w tym zakresie. Na pierwszym miejscu wolno tu właśnie wymienić Stany Zjednoczone, bo właśnie na tamtejszych uniwersytetach (może głównie, ale nie wyłącznie, katolickich) rodzi się teatr uniwersytecki, zaangażowany ideowo i bardzo wypracowany artystycznie. Powstaje on pod opieką departamentów teatralnych czyli wydziałów teatrologicznych, których wykładowcy rekrutują się z reguły spośród ludzi teatru.

Na tym miejscu warto też wspomnieć, jak wielką wagę przywiązują amerykańskie seminaria duchowne do teatralnej formacji księży. Seminaria duchowne — przeważnie niekatolickie, protestanckie. Oto broszurka, która mówi o programie teatralnym seminarium teologicznego w Nowym Yorku (Union Theological Seminary). Program ten obejmuje właściwie daleko posuniętą specjalizację, obowiązuje jednak wszystkich alumnów. Władze seminarium sądzą bowiem, że taki zespół informacji jest każdemu duchownemu potrzebny, ponieważ teatr stał się nieodzownym środkiem ewangelizacji i pracy duszpasterskiej. Stąd w programie seminarium znalazły się następujące wykłady: Chrześcijaństwo i dramat; Rola dramatu w Kościele i praca studenta; Koncepcja człowieka w dramacie współczesnym; Poezja, krytyka i ewangelia; *Readings* — tj. analiza tekstów dramatycznych; wreszcie *Workshop* — warsztat człowieka, który nad teatrem religijnym pracuje. Znalazł się w tym programie i kurs, który nie dziwi na tle amerykańskim, ale nas mógłby zaszokować: *Playwriting* — pisanie sztuk dla teatru religijnego.

Co roku jeździ tam jako wykładowca Martin Browne, jeden z czołowych inscenizatorów Wielkiej Brytanii, reżyser wszystkich sztuk Eliota i wielu innych. Na pół roku wyłącza się ze swoich prac teatralnych w Anglii, by szkolić duchowieństwo amerykańskie.

Kadra ta współtworzy teatr dla wiernych, dla przekonanych, dla tych, którzy przychodzą do kościoła. Do odnowy teatru liturgicznego przyczyniają się najbardziej benedyktyni: wielką tradycję mają sławne opactwa w Sankt-Gallen, w Maria Laach czy wreszcie szwajcarski Engelberg.

Idea teatralna jest też ogromnie popularna w kongregacjach metodystów. Ze zjawiskami tymi łatwo się zetknąć na terenie USA, we wszystkich kongregacjach protestanckich, w YMCA, w YWCA, w Armii Zbawienia. Wszędzie tam bardzo śmiało i od dawna teatr został wprowadzony dosłownie do kościoła. I to nie tylko sztuki ściśle liturgiczne, ale różnego rodzaju adaptacje i eksperymenty.

Byłam na inscenizacji powieści *Płacz ukochany kraju*. Rzecz była pokazana w jednym z kościołów metodystów w New Haven.

Specjalne bractwo dla odnowienia teatru liturgicznego i wypracowania jego form powstało w Szwecji, w Sigtuna, między Sztokholmem i Uppsalą. Jest to fundacja anglikańska, z którą współpracuje w sposób najściślejszy twórca tekstów i inscenizator zarazem, Olov Hartmann. Stały patronat i mecenat Kościoła anglikańskiego wyraża się także w organizowaniu festiwali teatralnych: bardzo znany już festiwal w Canterbury rozpoczął się w 1928 r. i ma — jak wiadomo — swój dalszy, świetny ciąg. Teksty przygotowują na prośbę arcybiskupa znani poeci (jak Eliot).

Właściwie wszystkie organizacje ideowe, tak świeckie jak i ściślej kościelne, dochodzą w swej działalności do punktu, w którym staje się jasne, że muszą stworzyć swój teatr, że ich praca misjonarska czy ewangelizacyjna wymaga takiego właśnie środka wyrazu. Po kilku czy kilkunastu latach istnienia niemal z reguły zwracają się w stronę teatru. Proces ten powtarza się regularnie: na tej zasadzie powstał teatr w Asyżu, w ośrodku Pro Civitate Christiana, instytucie, skupiającym czynnych twórców kultury. Zaplecze tego teatru tworzy centrum naukowe, kartoteka chrystologiczna, obejmująca całą literaturę — także i teatralną — skupioną dokoła postaci Chrystusa.

Trzeci problem, wart uwagi — to s p r a w y r e p e r t u a r u. Problem bardzo żywo dyskutowany, bolesny i pilnie domagający się jakichś rozstrzygnięć. Wszędzie rozlega się płacz nad brakiem nowych tekstów i apel, skierowany do twórców. Istnieje już ogromny ruch teatralny, mnóstwo zespołów, intensywne i autentyczne życie teatralne, w którym współuczestniczy wielu ludzi teatru, poświęcających stworzeniu teatru religijnego swój czas i entuzjazm — brak jednak nowych tekstów. Takich tekstów, które przyniosłyby nowe spojrzenie na sprawy dzisiejszego człowieka, które by dały świadectwo jego uwikłaniom i klęskom. Popularnych jasełek powstaje wciąż wiele, ale nie mają one przecież tej wartości poznawczej, nie wyrażają konfliktów człowieka w dzisiejszym świecie.

O jaki nowy repertuar chodzi? Zarówno o nowe sztuki dla teatru zawodowego, jak i o teksty dla zespołów ochotniczych, adresowanych do różnej widowni. W teatrach zawodowych powraca przecież wciąż kilkanaście nazwisk: Eliot, Greene, Claudel, Ghéon, Hochwaelder (*Święty eksperyment*), Bernanos (*Dialogi karmelitanek*), Reinhold Schneider (u nas zupełnie prawie nieznany), H. Boell, Diego Fabbri. Na terenie szwajcarskim i brytyjskim nazwisk tych jest więcej, znane są jednak przeważnie tylko w obrębie danej wspólnoty językowej. Sceny zawodowe, bardziej ideowo zaangażowane, które pragną sięgnąć w głąb ludzkiego losu i pokazać reli-

gijny sens istnienia, muszą się obracać w tak wąskim kręgu sztuk, powstałych przecież w większości przed wojną lub zaraz po wojnie. Istnieją także piękne oratoria, tworzone przez Milhauda czy Honeggera — teatralna realizacja wymaga tu jednak specjalnej ekipy wykonawczej i warunków sceny, tak że nawet wiele teatrów zawodowych nie może marzyć o ich prezentacji. Nie sposób sobie nawet wyobrazić nie tylko ochotniczej, ale prowincjonalnej inscenizacji *Króla Dawida*, *Judyty* czy *Joanny d'Arc na stosie*!

Repertuaru religijnego dla skromniejszych scen, nie dysponujących ani wysoce kwalifikowaną kadrą wokalistów, ani zapleczem instrumentalnym wciąż jeszcze brak. Należy tu wyrazić żal, że w tak nikłym stopniu teatr europejski czy amerykański korzysta pod tym względem np. z tekstów polskich, Zawieyskiego czy Brandstaettera, którego *Dzień gniewu* zyskał przecież w Wiedniu zasłużone uznanie.

Poszukiwania nowych form trwają jednak stale. Nie wiele o nich wiemy, nawet o próbach dawniejszych, podejmowanych przez Claudela, a zmierzających do stworzenia baletu religijnego czy pantomimy: tak pomyślany jest przecież *Festin de la Sagesse*, oparty na przypowieści ewangelicznej o uczcie.

Ogromnie rozległy i chyba najpilniejszy problem to repertuar popularniejszy, dostępny dla sali parafialnej. Taki repertuar tworzyli Ghéon i Brochet, autorzy olbrzymiej ilości sztuk, grywanych jeszcze we Francji, w Belgii i w Szwajcarii. Sztuki te miały wielką rolę społeczną — nie są przecież tandetą, wyrosły z autentycznych doświadczeń i przemyśleń teatralnych. W kręgu sztuki, powstałej przed kilkudziesięciu laty, tkwić jednak ciągle nie można.

Pozostaje też otwarty problem sztuki hagiograficznej o nowym bardziej „ludzkim" bohaterze. Teatr religijny poszukuje takiej formuły, która przybliży postaci świętych, sprawi, że staną się dla nas inspiracją, rewelacją, przedmiotem płodnego w konsekwencje wzruszenia. Czy to możliwe dzisiaj, gdy wzrusza nas tylko los tych, którzy upadają? Gdy przedmiotem analizy w dziele literackim jest tylko klęska człowieka?

Do zagadnień repertuarowych należy także tekst dla misterium pasyjnego tam, gdzie widowiska pasyjne tworzą tradycję lokalną. W tym zakresie osiągnięcia są może najszczęśliwsze i najdonioślejsze, ale także domagają się rewizji. Powstały już kanonizowane teksty dla pewnych regionów np. dla Einsiedeln czy Lucerny. Z tym ostatnim ośrodkiem współpracował stale autentyczny człowiek teatru, Oskar Eberle, on też przygotował wydany w 1937 r. tekst Pasji. Powstały przed 30 laty, i ten tekst jednak mówi już językiem przedwojennych doświadczeń.

Oberammergau korzysta wciąż z tekstu, ustalonego w 1860 r. *Sapienti sat!* To przecież epoka najgorszych tradycji teatralnych,

przynajmniej w zakresie teatru religijnego. Tekstu tego nie próbowano nawet odświeżyć: organizatorzy bardzo chlubią się ciągłością tradycji i w tym zakresie.

Na innych terenach powstały jednak próby nowsze i ciekawsze. Warto wspomnieć tutaj o poszukiwaniach i osiągnięciach Silvia d'Amico, poszukiwaniach, bliskich koncepcjom schillerowskim. Silvio d'Amico stworzył tekst Pasji, opartej w dużej mierze na laudach średniowiecznych, laudach, które należą przecież do rodzimej tradycji ludowej. W Szwajcarii powstał również taki tekst, stale jeszcze grywany przez zespoły amatorskie: *Dienst auf Gogatha* Marka Dorniera.

Odrębnym zagadnieniem, także pilnie oglądanym, jest inscenizacja i adaptacja tekstów średniowiecznych. Wielokrotnie tu już wspomniany Martin Browne podjął w latach pięćdziesiątych inscenizację wielkiego cyklu (*York Cycle*): skrócił, okroił tekst, dokonał teatralnej przeróbki. Odtąd tekst ten, już w formie ukanonizowanej, powtarzają inne adaptacje. Jak wiadomo, próby takie istniały wcześniej we Francji, gdzie odgrywano fragmenty pasji średniowiecznych przed katedrami gotyckimi w Paryżu czy w Reims.

Wreszcie repertuar dla teatru w kościele — to dziś, jak się wydaje, problem centralny. Intensywniej niż kiedykolwiek przedtem podejmowane są próby stworzenia teatru liturgicznego, teatru, który dosłownie wróci do swoich początków. Sprawa ta jest przedmiotem szczegółowych rozważań ludzi teatru: jaki ma być dzisiaj dramat liturgiczny? jakie możliwości ma teatr w kościele? jaką funkcję teatralną może mieć ołtarz? Ołtarz, zwrócony twarzą do ludzi, w którym nie przechowuje się już dziś Najświętszego Sakramentu, stał się łącznikiem między kapłanem i wiernymi, stanął w samym centrum kościoła. Jakie są tego konsekwencje dla teatru liturgicznego? Jaką rolę ma chór w prezbiterium, różne elementy architektury kościelnej? Czy potrzebne są tu jeszcze jakieś scenograficzne przydatki? Odpowiedź jest na ogół jednomyślna: z chwilą, gdy teatr przenosi się do kościoła, nie trzeba już nic dodawać: sam wystrój kościoła, architektura, wystarcza dla zorganizowania przestrzeni teatralnej. Były nawet protesty przeciwko ustawianiu dodatkowych podiów.

Czy możliwy jest kostium w kościele? Czy raczej wskazany i bardziej teatralny byłby powrót do szat liturgicznych lub pewnych elementów tych szat? Czy możliwa i czy potrzebna jest maska lub szminka? Jakie powinny być warunki oświetlenia, by zagrało ono teatralnie? Jaka muzyka, użycie organów? Pytania te padły na mar-

---

[5] P. Blanchart *La dramaliturgie: essai d'une esthétique au service de la spiritualité*, „Paroisse et Liturgie", Bruges 1951, nr 6.

ginesie dyskusji o dramacie i teatrze liturgicznym: postawili je oczywiście ludzie teatru, obecni czy przyszli inscenizatorzy.

Wspomniano tu już nazwisko Olova Hartmanna z Sigtuny, który w oparciu o Stowarzyszenie Liturgii i Dramatu realizuje teksty, przeważnie przez siebie napisane, takie jak: *Prorok i cieśla, Piec ognisty* — zawsze wiążąc najściślej tekst z ołtarzem. Inscenizowane są psalmy, liturgia pasyjna i wielkanocna z pewnymi amplifikacjami czy ilustracjami, takimi jednak, które przechodzą bezpośrednio w obrzęd.

Nowe próby stworzenia dramatu liturgicznego znajdują wyraz w nowych propozycjach terminologicznych, częstych zwłaszcza na gruncie francuskim. Nowe teksty liturgiczne określane są jako *célébrations, jeux evangéliques* czy *dramaliturgies*. Autorem tego ostatniego terminu jest Paul Blanchart: kilka już swoich sztuk określił on w ten sposób. Prezentacją nowego gatunku dramatycznego i wyjaśnieniem samego terminu zajął się Blanchart w artykule *La dramaliturgie: essai d'une esthetique au service de la spiritualité* [5]. Patronat nad teatrem liturgicznym sprawują także opactwa benedyktyńskie. Société Liturgique wreszcie Apostolat Liturgique.

Teatr religijny stał się dziś problemem międzynarodowym i ekumenicznym. Wspólne poszukiwania łączą reprezentantów różnych narodowości i wyznań. Na międzynarodowych spotkaniach i dyskusjach dochodzi do wymiany doświadczeń i metod pracy.

Jest to tendencja nowa, tendencja przyszłości. Przed wojną praca nad stworzeniem teatru religijnego odbywała się w ramach skromnie pomyślanych instytucyj lokalnych, co najwyżej o zasięgu ogólnokrajowym. Tak było we Francji, Anglii, Szwajcarii czy Niemczech. Tournées zagraniczne zespołów (np. ze sztukami Ghéona) były zjawiskiem sporadycznym i wyjątkowym. Warto też podkreślić, że instytucje katolickie pracowały oddzielnie od protestanckich. Dopiero ostatnie dziesięciolecia zmieniły radykalnie sytuację pod tym względem.

Może nie bez pożytku będzie tu przypomnienie dziejów i osiągnięć najżywotniejszej takiej instytucji: The Religious Drama Society of Great Britain.

Stowarzyszenie to powstało w 1929 roku; odtąd prowadzi nieprzerwanie swą działalność. Zrazu anglikańskie, obecnie programowo określa się jako *interdenominational* i zasadę tę naprawdę realizuje poprzez ścisłe kontakty z instytucjami katolickimi.

Ma ono na celu nie tylko opiekę nad imprezami i zespołami ochotniczymi, ale — może nawet przede wszystkim — troskę o to, by teatr religijny był naprawdę dobrym teatrem. Stąd zasadniczy akcent na poradnictwo i szkolenie instruktorów. Poradnictwa podejmują się stali konsultanci, ludzie teatru, którzy krążą wciąż

w terenie, współpracując z różnymi inicjatywami teatralnymi. Poza tym stałych instrukcyj udziela czasopismo „The Christian Drama" oraz publikacje, np. popularne podręczniki, wprowadzające w warsztat inscenizatora.

Instruktorzy i konsultanci kształcą się na kursach wakacyjnych lub też krócej trwających konferencjach, organizowanych systematycznie w zimie. Wszystkim tym imprezom patronuje arcybiskup Canterbury, inicjator popularnych festiwali teatralnych, którym zawdzięczamy powstanie tak wspaniałych tekstów jak *Morderstwo w katedrze*.

Przedmiotem stałej dyskusji i sporu są konkursy na sztukę religijną. Brytyjska organizacja ze względów zasadniczych wyrzekła się takich konkursów; należą one jednak do tradycji szwajcarskiej i przynoszą rezultaty (jak wspomniane już 103 sztuki ewangeliczne w 1948 roku). Założywszy nawet, że większość sztuk konkursowych stanowią rzeczy bardzo słabe, pozostanie zawsze przynajmniej kilkanaście, kwalifikujących się na scenę. I pozostanie żywe, twórcze zainteresowanie pewną problematyką. Bilans więc z pewnością korzystny!

Z inicjatywy brytyjskiej organizacji doszło też do spotkań międzynarodowych. Pierwsza konferencja odbyła się w 1955 roku w Oxfordzie, druga — już na szerszą skalę — w 1960 w Royaumont, pod Paryżem. Tam to przedyskutowano szczegółowo cele i metody działania teatru religijnego, postawiono problem nowego teatru liturgicznego, problematyki religijnej w teatrze zawodowym, zagadnienia „nowej widowni", o której już była mowa. Zaprojektowano na przyszłość ściślejszą współpracę, zmierzającą do stworzenia bibliografii teatru religijnego i międzynarodowego czasopisma teatralnego. Powstało też kilka większych ośrodków, które mają utrzymać kontakt z sąsiednimi krajami, by zapewnić w ten sposób stałą łączność i wymianę informacji o poczynaniach w zakresie teatru religijnego w całym świecie.

Dotychczasowe doświadczenia pozwalają już na sformułowanie kilku wniosków natury ogólniejszej, z których mogą wyniknąć pewne dyrektywy na przyszłość. Spróbujmy je ująć w punktach.

1 — Teatr religijny jest nieodzownym środkiem wyrazu życia religijnego, znakiem i czynnikiem jego intensyfikacji;

2 — rodzi się zawsze tam, gdzie powstaje wspólnota ideowa, grupa, zwłaszcza grupa młoda i dynamiczna;

3 — rozwija się — i musi rozwijać — spontanicznie w różnych kierunkach, typach, by służyć różnym odbiorcom: dzieciom, młodzieży, zgromadzeniom zakonnym, wspólnocie parafialnej, uniwersyteckiej, wreszcie katechumenom, poszukującym prawdy;

4 — stąd konieczność opieki nad różnorodnymi formami tego teatru, potrzeba stałego mecenatu Kościoła czy stowarzyszeń religijnych;

5 — teatr religijny ma prawo do takiego mecenatu, przede wszystkim ma jednak prawo do swobody i obowiązek stosowania takiej dyscypliny artystycznej, by stał się dobrym, autentycznym teatrem;

6 — ten prawdziwie artystyczny charakter zapewnić może zespołom żarliwie zdobywane wykształcenie teatralne i pomoc fachowych ludzi teatru (instruktorów, reżyserów). Najlepszym rozwiązaniem wydaje się stałe oparcie o odpowiednie instytuty teatralne, poradnie i czasopisma.

7 — Ponieważ dramat religijny z natury swojej operuje uogólnieniem, największe niebezpieczeństwo, jakie mu zagraża, to naturalizm inscenizacji, sprzeczny z jego założeniem, i widowiskowość. Problematyce religijnej przystoi raczej skrót, symbolika, prostota, „środki ubogie". Ale równie wielkim zagrożeniem jest dydaktyzm i sentymentalizm!

8 — Teatr religijny musi wyrastać z przemyślanej koncepcji ideowej i teatralnej, musi szukać własnych form wyrazu, nie stronić od humoru i żartu, lecz przeciwnie — stać się teatrem radosnym i młodym. Komedia religijna wydaje się formą przyszłości!

9 — Wielkie nadzieje budzi powrót do źródeł liturgicznych i — dosłownie — do ołtarza. Może teatr liturgiczny dokona tej odnowy, do której wszyscy tęsknimy? Teatr prosty, oszczędny, surowy w formie artystycznej, sprowadzony do kilku słów i kilku gestów, bogatych w złoża znaczeń i ewokujących prastare doświadczenia ludzkości. Teatr zobiektywizowany, który buduje wspólnotę, widzów zaś przemienia w uczestników obrzędu.

Irena Sławińska

BOHDAN CYWIŃSKI

NAD „PAPIERAMI EMIGRANTÓW"

Sięgnąłem do nich późno i przez przypadek, wtedy dopiero, kiedy przekonałem się, że wśród rękopisów paryskiej Biblioteki Polskiej na Quai d'Orléans nie znajdę nic bezpośrednio związanego z właściwym tematem mojej pracy.

Właściwie nie był to nawet przypadek, ale śmieszna słabość. W indeksie do katalogu rękopisów znalazłem nazwisko Hieronima Cywińskiego. Z rodzinnego przekazu wiedziałem, że ten stryjeczny prapradziadek był podporucznikiem ułanów i po odbyciu powstańczej kampanii 1830—31 wylądował na emigracji we Francji. Pokusa przeczytania listów prapradziadka była wystarczająca, by poprosić o udostępnienie teczki nr 444, zatytułowanej, jak wiele innych: „PAPIERY EMIGRANTÓW, ZBIÓR LISTÓW, DOKUMENTÓW, NOTAT DOTYCZĄCYCH PRAC I STOSUNKÓW EMIGRACJI Z XIX WIEKU Z POLSKĄ I ZAGRANICĄ".

Co do prapradziadka Hieronima, to się rozczarowałem. Ani listy miłosne, ani pamiętnik świetnych czynów wojennych. Po prostu trzy małe kartki, w których tonem zrazu przymilnym, potem chłodnym, a w końcu nieuprzejmym dopytuje się u redaktora wydawanej w Paryżu „Kroniki Polskiej", dlaczego nie zamieszcza w swym piśmie nadesłanej przez pana Hieronima nadzwyczaj przecie ciekawej korespondencji. I to wszystko. Cóż, jeden jeszcze chwalebny przykład rozpowszechnionej w mej zacnej rodzinie skłonności do grafomanii...

Prapradziadka miałem z głowy, ale teczka nr 444 zawiera jednak i szereg innych dokumentów, dotyczących kilkunastu osób, zgromadzonych na dość przypadkowej zasadzie kolejności alfabetycznej. *Papiery emigrantów...* bowiem, to wspólny tytuł stu czternastu potężnych teczek, w których kryją się najrozmaitsze szpargały, pozostałe po paru tysiącach Polaków, głównie uczestników Wielkiej Emigracji. Uporządkował je przed laty Władysław Mickiewicz i teraz, spisane i skatalogowane trwają, złożone w paczki z szarego papieru i obwiązane sznurkiem. Stanowią one potężną część całego zbioru rękopisów Biblioteki Polskiej w Paryżu, nie cieszą się jednak

specjalnym zainteresowaniem czytelników. Od czasu do czasu zajrzy do nich historyk tropiący wielkich wodzów, polityków czy poetów, szybko jednak przerzuca mało istotne prywatne listy, zaświadczenia o stanie służby wojskowej, czy rękopisy nigdy nie ukończonych ksiąg „O przyrządzaniach mostów i przepraw w czasie woyny".

W *Papierach emigrantów* rzadko zdarzają się nazwiska powszechnie znane i interesujące. Wieszczowie, Lelewele, Czartoryscy i Mierosławscy mają własne teki z odrębnymi tytułami, potężne *dossiers* wypchane dokumentami politycznymi i autografami poematów. Tutaj natomiast, niby we wspólnych mogiłach, spoczywają papiery pozostałe po ludziach mniejszego na ogół formatu. Taka archiwalna hołota — zasługująca wprawdzie na przechowanie, ale najczęściej niewarta monografii — rzadko więc pociąga uwagę nawet specjalistów.

Skąpa jest moja wiedza o Wielkiej Emigracji, ale to ubóstwo dzieli ze mną chyba cały niemal — pominąwszy specjalistów — ogół czytelników. Wiemy jak, kiedy i dlaczego zaistniała Wielka Emigracja — nie bardzo jednak uświadamiamy sobie, jak długo trwała i jak długo pozostawała istotnym zjawiskiem społecznym. Na lekcjach historii przerabiano ją między dwoma powstaniami i to były te nudniejsze lekcje: nawet w szkole powstania wydają się nam dużo ciekawsze i prostsze, niż zawiłości dyplomacji i podziałów ideologicznych. W pamięci pozostały tylko nazwy — hasła, którym przyporządkowane były nazwiska i poglądy: Hotel Lambert, Towarzystwo Demokratyczne, Stowarzyszenie Lud Polski, Gromada Grudziąż... Na lekcjach polskiego Wielka Emigracja występowała głównie jako element życiorysu Wieszczów — charakteryzując ją najłatwiej było ześlizgnąć się w cytat: „o czem tu dumać na paryskim bruku..." i już dalej wszystko wychodziło samo.

Serio mówiąc, Wielka Emigracja pozostała w naszej pamięci głównie ze względu na swą funkcję w historii politycznej i kulturalnej narodu jako kuźnia ideologii i miejsce najwyższego może rozkwitu naszej literatury. Nie znamy natomiast w gruncie rzeczy historii tego środowiska, czy raczej tych środowisk, skupiających na przestrzeni osiemdziesięciu co najmniej lat wiele tysięcy Polaków — i to ludzi częstokroć ciekawych, zasłużonych — a zawsze prawie ciężko dotkniętych przez historię. Wydaje się, że wiele jeszcze jest w tym względzie do ustalenia, przemyślenia i upowszechnienia wśród czytającego ogółu. Zwłaszcza, że dawne, cenne skądinąd prace o historii Wielkiej Emigracji są już dziś bardzo stare i nie odpowiadają na wiele nasuwających się współcześnie pytań.

Sto czternaście teczek *Papierów emigrantów* stanowi tutaj materiał szczególny. Przesuwane na dalszy plan przez rasowych historyków starej daty, czekają one na swego socjologa, który znalazłszy

inteligentny jakiś i dowcipny klucz do analizy zawartych w nich dokumentów, zrobi przy ich pomocy olśniewającą karierę. Na razie dokumenty czekają troskliwie zabezpieczone. Te Bieszczady nie zostały jeszcze na nowo odkryte. Ścieżka, którą napotkałem dzięki prapradziadkowi, jest skromna i pozwala tylko na niedaleką wyprawę.

Obok korespondencji prapradziadka Hieronima znalazło się prawem alfabetu podanie o zasiłek, czy raczej miejsce w przytułku, podpisane przez niejakiego Romana Czarnomskiego. Oto wyciąg z jego życiorysu, pisanego w 1874 roku:

„Stan mój służby, starca blisko osiemdziesięcioletniego jest następujący. W roku 1812 byłem w oblężeniu Modlina. Chodziłem później do Szkoły Kadetów w Warszawie. W 1818 roku wybierając się z kilkoma do Boliwara denoncionowany zostałem, skutkiem czego skazany przez Konstantego na prostego żołnierza do Pułku Gwardii Strzelców Konnych, w roku 1823 awansowany na oficera. Byłem aresztowanym z Krzyżanowskim, Micielskim, Skarszewskim, Sabińskim w czasie spisku Pestelowskiego, lecz uwolnionym. W roku 1829 zostałem aresztowanym wraz z Borejką, lecz przed samą rewolucją uwolnionym. W roku 1830 byłem adiutantem Generała Kickiego, a później Dwernickiego, których obydwóch byłem prawą ręką. W czasie wojny wyszedłem na dowódcę pułku otrzymawszy krzyż dwudziesty drugi w całej Armii a później kawalerski. —

Przyszedłszy do Bourges w roku 1832 przedstawiałem z rozkazu Generała Petit po dwa razy całą natenczas tam będącą emigrację i przed nim defilowałem...

...Komitet Polski polecił mi misję Bolewskiego, ja zaś sądząc, że Rząd Moskiewski nie wie, że byłem we Francji, wróciłem do Polski, gdzie zostałem wkrótce z powodu denonciacij zaaresztowanym i pod sąd wojenny oddanym, tak że skonfiskowawszy mi cały majątek po rodzicach, siedziałem po więzieniach ruskich blisko lat osiem, nareszcie uwolniony i pod nadzór policyjny oddany. Nie mając już wtenczas co w kraju robić, a obawiając się ieszcze następstw wyszedłem z kraju (...) W roku 1848 jak historyk Moraczewski pisze, przyczyniłem się do utrzymania bitwy pod Miłosławiem i Wrześnią, tak że partia Kraushofera chciała mnie w miejscu Mierosławskiego postawić, na co ja przystać nie chciałem.

W czasie rewolucji w Badeńskim całą kawalerią niemiecką zastawiałem odwrót do Szwajcaryi pod nazwiskiem Generała Schwarza, potem udałem się na Węgry ale to iuż było przy końcu — później robiłem kampanię na Wschodzie i dostałem krzyż czyli dekoracją, aż nareszcie wyrobiwszy całą Brygadę kawalerji Polsko Angielsko Turecką zostałem Dowódcą pułku.

W czasie powstania w Roku 1863 będąc wezwany od Rodaków służyłem aż do końca iego będąc Generalnym Organizatorem Województwa Płockiego. Aż nareszcie ostatnie wypadki we Francji dowieść mogą, że do końca byłem Polakiem, bo czyż do końca nie dotrzymałem z narażaniem pokilkakroć dziennie mego życia Dépot całego pałacu Elizejskiego, złożonych z wszystkich całego świata narodowościów....

...Ostatnią razą będąc pod sądem, obdarty, straciwszy zdrowie, w dwóch pomięszkaniach zrabowany, nie pozostaie mi iak udać się ieszcze do Szanownego Prezesa o Jego protekcią i łaskę, bo iuż umieram ze starości, głodu i niedostatecznych wygód..."

Biografia, rzec można, znamienna. Odrzućmy z niej przymiotniki: może autor się chwali, może chce się przedstawić w najlepszym świetle, żeby zyskać upragnione miejsce w przytułku. Podsumujmy same fakty: wojen o wolność — 3; powstań i rewolucji — 6; stawań przed sądem, za działalność polityczną — 5; emigracji politycznych — 3; konfiskata dóbr — 1; lat spędzonych w więzieniu — przynajmniej 10.

Można by to podanie umieścić w wypisach szkolnych, w rozdziale „Za wolność naszą i waszą". Można by też osnuć wokół niego powieść historyczną, spinając klamrą życiorysu bohatera kampanię napoleońską z Komuną Paryską. Na razie pozwolimy sobie na skromną refleksję.

Biografie można traktować jako historie ludzkich karier. W odniesieniu do cytowanego życiorysu, słowo „kariera" zakrawa na drwinę. Więc antykariera? W pewnym sensie tak. I to nie tylko w płaszczyźnie osobistej, nie tylko dlatego, że starzec prosi o miejsce w przytułku. Także w płaszczyźnie bronionych ideałów: wszystkie kampanie i wszystkie rewolucje tego żołnierza — poza jedyną wojną turecką — były przegrane, a ta wygrana okazała się nieprzydatna dla celu, o który walczył. A więc życie przegrane?

Biografia Czarnomskiego jest w pewnym sensie krańcowa. W „Papierach emigrantów" częściej można spotkać krańcowości odwrotne.

„Życiorys Pana Jerzego z Ludwinowa". Osiem grubych tomów zajmuje ta nieporadna i pretensjonalna, jak sam tytuł, autobiografia Jerzego Ręczyńskiego, kapitana Czwartego pułku piechoty liniowej. To także wspaniałe w swej naiwności źródło dla powieściopisarza. Życie dworu i zaścianka litewskiego, warszawskie Stare Miasto sprzed Powstania Listopadowego, widziane oczami prowincjusza najpierw, a później dumnego podchorążego Czwartaków — ileż w tym barwy, anegdoty, autentyku.

Ale skoncentrujemy się na samej biografii. Rocznik 1806, urodzony nad Niemnem, tam gdzie rzeka dzieliła Litwę od Prus. Po

rozmaitych perypetiach lat młodzieńczych, które nieco przypominają przypadki Idziego Blasa, trafia autor w 1826 roku do Warszawy i zaciąga się do Czwartego pułku. Po kilku latach nienagannej służby dobija do szlif oficerskich. Potem przychodzi noc pod Belwederem, podczas której ten wzorowy żołnierz nie rozumie nic, dalej Dembie Wielkie i Olszynka Grochowska, nieudana wyprawa w Częstochowskie i Kaliskie. Jest krzyż Virtuti i ranga kapitana. A potem przejście do Galicji i długa wielomiesięczna wędrówka przez Śląsk, Saksonię, Bawarię do Francji, gdzie wszędzie emigranci polscy przyjmowani są jak bohaterowie. Szczegółowa opowieść urywa się na roku 1832. Spisał ją zaś Ręczyński w latach 1882—84. Kilkanaście zdań markuje historię następnych pięćdziesięciu lat, wypełnionych głównie przez pobyt w Irlandii i pracę nauczyciela kaligrafii i rysunków.

Pamiętnik Ręczyńskiego nie został przerwany, ostatnie zdania znamionują doprowadzenie dzieła do końca. Po prostu po przybyciu do Francji w tym życiu przestało się cokolwiek dziać. Kapitan Jerzy z Ludwinowa był w czynnej walce przez kilkanaście miesięcy — miało mu to wystarczyć na potwierdzenie własnej osobowości w ciągu następnych 50 lat pustych. Przerażająco długi jest ten epilog jakże krótkiej epopei.

Z dziwnym wrażeniem przyglądam się tym dwóm autobiografiom. Obie są antykarierami — pierwsza z nich, to dramat wysiłku nieskutecznego; druga — dramat pustki lat pięćdziesięciu. Między tymi dwoma biegunami zawiera się historia biografii niespełnionych — udział jakże licznych, wielkich i małych postaci emigrantów.

*

Teczka nr 504. „Papiery po Julianie Ursynie Niemcewiczu: powieść bez tytułu, pisana po roku 1837" — jak wyjaśnia uzupełniająca notka w katalogu, Niemcewicz — „Szlachcic polski. Szkoły Kadetów wychowaniec, w naprawie Rzeczypospolitej za przesławnego Seymu Czteroletniego zapaśnik dzielny i szczęśliwy..." jak głosi napis na jego nagrobku w kościele w Montmorency. Ta postać, zawieszona w naszej historii niby most między latami stanisławowskimi a połową dziewiętnastego wieku, jest mi szczególnie sympatyczna. Autor może najznakomitszych w naszej literaturze pamiętników, łączy w sobie mocno uświadomioną tradycję starej Rzeczypospolitej z rzadką na swoje czasy nowoczesnością spojrzenia na świat. Sięgam więc po tę powieść, dziecię późnego wieku: pisząc ją przekroczył przecie osiemdziesiątkę.

Powieść oczywiście niedokończona: jest tego dziewięć rozdziałów,

a sądząc z tempa rozwijającej się akcji — brakuje przynajmniej dwa razy tylu. Rzecz zaczyna się w Warszawie, w kamieniczce na ulicy Koziej, w listopadzie 1830 roku. On — porucznik piechoty, ona — dziewczę polskie, przez sieroctwo wypędzone z rodzinnego dworu i przedziwnym zrządzeniem autora oddane pod opiekę bogatej Rosjanki dość niepewnego autoramentu, ale silnych stosunków wśród zaborczych urzędników. Wszystko więc zapowiada piękny romans w tonacji: Jeszcze jeden mazur dzisiaj..., ale zanim dziarski porucznik Radwan zdoła cokolwiek wyznać pięknej Natalii, na scenę powieści wkracza nie byle kto, bo sam Nowosilcow. Po pijanemu i przy pomocy rosyjskiej swej przyjaciółki usiłuje bezskutecznie zawładnąć Natalią. I to jednak nie zdąża się spełnić, bowiem w ślad za nim do mieszkania na Koziej wkraczają jego zausznicy i cała świta, a wśród nich Szaniawski. Na nieudolnie zarysowaną akcję miłosną nakłada się polityczna, przerasta ją, przytłumia, sztucznie konstruowane rozmowy ustępują miejsca pełnym ideologicznych treści monologom, wkładanym w usta rozmaitych postaci historycznych. W następnych rozdziałach wybucha Powstanie, nie słyszymy wprawdzie ani jednego wystrzału, ale za to uczestniczymy w kilku następujących po sobie dyskusjach entuzjastów i przeciwników walki z carem.

Nieudolna pisanina z rwącą się stale akcją okazuje się próbą powieści politycznej *sensu scricto*. Próba z pewnością nieudana, ale interesująca i cenna, bo bodaj czy nie pierwsza w historii naszej literatury. Pociąg do tematyki politycznej w literaturze wykazywał Niemcewicz zawsze, świadczy już o tym mentorskie nudziarstwo *Powrotu posła*. Pod koniec życia jednak usiłował wykorzystać do tego celu gatunek literacki nowszy i modniejszy, stwarzający — jak się zdawało — możliwości większe i dający większą swobodę. Okazało się jednak, że choć nie ujęte jeszcze w kanony, prawa rządzące powieścią też wymagają respektu i zamierzenie sędziwego statysty nie udało się.

Niezależnie od porażki powieściowo-pisarskiej, w monologach manuskryptu z teczki nr 504 zawarło się sporo charakterystycznych twierdzeń i pouczeń. Pierwsze z nich wygłasza minister Szaniawski, renegat, wróg polskości i prądów wolnościowych, zdaniem autora groźniejszy, bo inteligentniejszy od samego Nowosilcowa. Oto jego kwestia:

„Któż nie widzi skutków dzisiejszej edukacji: młodzież zapędza się w rezonowania, w politykę, w jakieś niedorzeczne prawidła narodowości, miłości ojczyzny, nienawiści ku Moskalom, a nade wszystko ku J. W. Nowosilcowi. Na próżno ja strzegę i nie dopuszczam wchodzenia do kraju ksiąg trącących liberalizmem. Znajdują je oni po bibliotekach; w publicznej zakazałem je dawać do

czytania, pożyczają ję z prywatnych. Niepodobna Zwierzchności być dość surową w baczeniu na to, ja nawet i nabożnym niektórym książkom nie przebaczam i zakazałem drukować kazań Mabilliona, jako śmiejącego powstawać przeciw słabościom monarchów..."

Uczyniwszy te skłaniające skądinąd do zadumy wynurzenia, Szaniawski znika z powieści, a w jej centrum staje na czas jakiś Lelewel. Mechanika tych zmian przypomina wprawdzie nieco szopkę krakowską, ale bądźmy wyrozumiali.

Bardzo nie lubił pan Niemcewicz pana Lelewela. Lelewel w jego powieści to egoista, dziwadło i tchórz, stale zmieniający zdanie: wśród rewolucjonistów — piewca wolności, wśród ugodowców — wyznawca lojalizmu i trzeźwego umiarkowania, słowem — człowiek bez twarzy.

Ostra i irytująca ocena. Ale jednak psychologicznie zrozumiała, jeśli spojrzy się na nią w szerszej perspektywie publicystyki emigracyjnej tamtych lat. To było wtedy typowe: pasja uprawiania historii najnowszej, tej, którą przeżyło się samemu i samemu przegrało. Zbyt żywotne było dla nich pytanie: kto winien?, żeby nie padały najostrzejsze, przeciwstawne oskarżenia. Tak być musiało wtedy i — tu znów przychodzą ahistoryczne refleksje — musi być w każdym zamkniętym i pozbawionym realnych celów działania środowisku emigracji politycznej.

I na tle tych prokuratorskich sformułowań, którymi przepełniona jest publicystyka Wielkiej Emigracji, ataki Niemcewicza na Lelewela odzyskują swoją właściwą proporcję. Zresztą Niemcewicz nie zdążył wygłosić całej sentencji swojego wyroku: akcja powieści urywa się na przełomie roku 1830/31 — i ostatnie oskarżenie rzuca autor w kierunku sejmowych i wojskowych kunktatorów, bezsensownie zatrzymujących wojsko w stolicy, zamiast wykorzystać moment zaskoczenia nieprzyjaciół. Oskarżenie równie słuszne, jak i banalne, ciekawsza jest natomiast postać autorskiego porte-parole. Jest nim dziad i wychowawca porucznika Radwana, stary szlachcic zarekomendowany w powieści jako przyjaciel nieboszczyka Reytana. Sumiasty wąs, prosty ubiór, pacierz, piwo serem kwaszone i bigos wieziony ze sobą w podróż do stolicy — kilku zaledwie kreskami, ale bezbłędnie zarysował tu Niemcewicz stereotyp starego tradycjonalisty. Zanim mu jednak oddał prawo oceny powstańczego zrywu wnuków, wydobył zeń deklarację ideologiczną, dosyć istotną. Rzecz dzieje się w latach rozbiorów — dla lepszej bowiem charakterystyki starego Radwana cofnął się był Niemcewicz w narracji o czterdzieści lat z okładem.

„Raz gdy pan Gozdawa, sąsiad jego i konfederat Barski, odwiedzał, go, rozpoczęła się rozmowa o opłakanym stanie Polski. Wszystko to, odezwał się Gozdawa, stąd pochodzi, że Liberum Veto

i Elekcja królów coraz mniej znaczą i stąd to zawiązaliśmy konfederację Barską... — Mości Panie Podczaszy, przerwał stary Radwan, przepraszam WPana, jam innego wcale zdania na to, na czem Waszmość zasadzasz swobody i całość naszą. Rzuć okiem do czego Polskę wasze Liberum veto, Elekcye, mniemana Rzplita przywiodły: do jednego już rozszarpania, później może do wiecznej zatraty...

W tym momencie postać starego Radwana i całe niemcewiczowskie nawiązanie do tradycji walki o uratowanie państwowości przestaje być banalne: wprowadzone tu zostało istotne rozróżnienie.

Na pięćdziesiąt lat przed Powstaniem Listopadowym patriotyzm Polaków miał dwie formuły, niewątpliwie ze sobą sprzeczne. Jedna, powracająca na sztandarach Konfederatów Barskich, głosiła obronę dawnych wolności ustrojowych, druga — wypisywana w broszurach i ulotkach świstkach Sejmu Czteroletniego, a później sformułowana w Konstytucji 3 maja — szukała dla wolności wyrazu nowego. Różnica tych formuł nie sprowadzała się tylko do prostej odmienności postulatów politycznych i społecznych, stały za nimi dwie całkowicie odmienne świadomości. Jedna oczekująca powrotu dawnej świetności, zapatrzona w barwną sarmacką tradycję, druga zdecydowana na dokonanie w społeczeństwie zmian, choćby poprzez bolesną chirurgię, wierzącą w te zmiany i na nich budująca nadzieję na odrodzenie potęgi państwowej. Istnienie tych dwóch przeciwstawnych ujęć patriotyzmu i wolności w jednym narodzie stało się jednym z elementów dramatu lat rozbiorowych, a analogie do tej sytuacji wysnuwać można i z Powstania Styczniowego i z dużo, dużo późniejszych obrazów wewnętrznego rozbicia społeczeństwa.

Stała się jednak rzecz charakterystyczna: obie orientacje w swych wystąpieniach zbrojnych uległy temu samemu wrogowi — przy całej różnicy ideologicznej martyrologia Konfederatów Barskich i rozbitków spod Maciejowic jest bardzo podobna. Wspólnota losu zwyciężonych zatarła poprzednie różnice celów. Minęły lata — po roku 1831 czapka konfederatka i polonez 3 maja uważane były już za symbole tej samej sprawy. Obie tradycje wydawały się bardzo stare i w świadomości pokolenia podchorążych zlewały się ze sobą, jak kolejne melodie mickiewiczowskiego long-play'u Jankiela.

I chyba tylko najstarszy ze wszystkich piszących o Powstaniu Listopadowym, Niemcewicz, pamiętał dobrze: nie wolno mieszać dwóch różnych, choćby najpiękniejszych tradycji. On jeszcze czuł wyraźnie tę różnicę, dla niego to nie była historia. I konsekwentnie w swej powieści wiąże Belweder z pamięcią swoich dawnych czasów, kiedy słynął jako „Seymu Czteroletniego zapaśnik dzielny i szczęśliwy". Chyba ma rację...

*

Korci, żeby popatrzeć, jak kształtowała się świadomość religijna emigracji. Wiadomo, że tu, w Paryżu narodziły się rzeczy wielkie, które na cały kraj wywarły istotny wpływ. Tu wykwitł polski mesjanizm, tu narodziła się idea zgromadzenia Zmartwychwstańców, tu pisał Norwid. Co natomiast było poniżej tych szczytów?

Niemało jest w „Papierach Emigrantów" materiałów, które pozwoliłyby odpowiedzieć na to pytanie. Trzeba byłoby jednak przedrzeć się przez wszystko przy pomocy metody precyzyjnej, zobiektywizowanej, dokonać szczegółowej analizy. Inaczej nie sposób dokonywać uogólnień.

Przedstawmy zatem jeden tylko dokument. Wśród wielu innych papierów natrafiam na *Dzienniki* Kamilli Bystrzonowskiej. Jest tego kilka zeszytów, pisanych w różnych okresach życia. Pierwszy, zatytułowany *Mes souvenirs* pochodzi z roku 1836/37, następny był pisany w dziewięć lat później, dalsze dotyczą lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia. Niby w powieści-rzece młoda dziewczyna przekształca się stopniowo w starą kobietę. Pierwszy zeszyt pisany jest wytwornie po francusku. Jest dom rodzicielski, służba, *cher Cousin*. Dopiero po kilkunastu kartkach zdaję sobie sprawę, że nie jesteśmy pod Paryżem, ale... *près de Cracovie* i to *l'église Saint Stanislas* w pobliskim mieście, to po prostu... Skałka.

Chyba nie tylko język i nie tylko fakt umieszczenia tego dziennika młodej panienki w „Papierach Emigrantów" tak mnie zmyliły. Jej *souvenis* ograniczały się po prostu do zanurzonego w kulturze francuskiej domu, rodziny i odpowiedniej *societé*, nie odbiło się w nich nic z podkrakowskiego krajobrazu. Mimo woli nasuwa się myśl, że późniejsza długotrwała emigracja musiała być dla Mademoiselle Bystrzonowski czymś zupełnie innym i znacznie łatwiejszym, niż tułanie się po całkowicie obcym kraju i w obcej kulturze dla rozbitków powstańczych.

Dziennik z lat 1844—45 dotyczy podróży przez Niemcy i Szwajcarię do Francji. Bogactwo świetnych obserwacji obyczajowych, charakterystyki mijanych miast mieszają się tu z szeregiem akcentów religijnych. Wszędzie odwiedzamy klasztory wielebnych sióstr, składamy pełne uszanowania wizyty świątobliwym kapłanom, powołując się na takie czy inne koligacje i długo rozmawiając o rzeczach duchownych i ciężkich dzisiejszych czasach. Często zakupujemy msze, z których każda odprawia się przed ołtarzem jakiegoś innego świętego i to właśnie stanowi o jej wadze. I jedziemy dalej, snując po drodze urocze impresje: „Mala porte jest bardzo wygodny powóz na dwie osoby. Konduktor siedzi na górze, jazda odbywa się daleko prędzey i dlatego często bywają wypadki". Po przyjeździe do Paryża dziennik pęcznieje od opisów kościołów, pałaców, galerii i ulic. Ale i tu, nagle, wśród opisu strojów widzianych

w restauracji, nagle pojawiają się maksyma: *„Chaque minute de ma vie me rapproche à la tombe"*. Dziwne!

Przeskakuję znów dwadzieścia kilka lat i w roku 1867 odnajduję Kamillę, jako kobietę starą, niezamężną, poświęconą całkowicie działalności charytatywnej i dewocjom. Od szpitala do przytułku, z przytułku do salonu, stąd znów na kwestę. Pomaga się przede wszystkim rodakom, zwłaszcza weteranom. Ale czy wszystkim? Oto w szpitalu Inwalidów znalazło schronienie kilku rozbitków z roku 1863. I w dzienniku znajduję notkę: „Siostra Morawska nie chciała pójść do Inwalidów. Ci Polacy są Czerwoni, nas skompromitują..."

Przyjrzyjmy się jeszcze temu rytmowi pobożności, który reguluje życie. Oto notatka z jednego dnia pani Bystrzonowskiej:

„Byłam na Mszy Śtej à St. Germain des Près, wystawione były Relikwie Śgo Giermana. Była nauka. Spotkałam Panią Lalaille, siostrzenicę Pani Lardier mówiła, że było dosyć osób na Mszy św., która była w rocznicę śmierci Jej Ciotki, że była siostra St. Jacques i siostra St Thomas. Byłam w szpitalu Nelkier, aby odwiedzić Pana Frydrych, Polaka, ale zakończył życie. Byłam na nauce Oyca Peletot, rue du Regard — pięknie mówił o dobrych uczynkach, aby je tylko robić dla Pana Boga, a nie dlatego, żeby ludzie wiedzieli. Było Błogosławieństwo N. Sakramentu..."

I tak dzień za dniem, rok za rokiem. Burzy się coś w człowieku przeciwko tej dewocji, i temu stylowi działania, temu życiu. Ale może to po prostu sto lat dystansu daje znać o sobie? Dziś już nie jesteśmy w stanie pojąć tamtego stylu i skłonni jesteśmy go potępiać. Ale — spojrzawszy w końcu trzeźwo — trzeba przyznać, że ta dziwna pobożność doskonale pasuje do tego dziwnego życia, pełnego przesądów kulturalnych, społecznych i patriarchalizmu dobroczynności. Niekończące się praktyki dewocyjne i kapliczki świętych przysłaniające samego Chrystusa mocno „siedzą" w tym dziewiętnastowiecznym życiu, w mętnym i quasi-religijnym kulcie polskości, w tamtej atmosferze. I kiedy się pomyśli o potrzebie wewnętrznego związku między religijnością a życiem codziennym, to w gruncie rzeczy należałoby nam — tym „posoborowym" — życzyć znalezienia równie pełnej syntezy stylu religijności i stylu całości życia. Może tylko syntezy bardziej otwartej i dynamicznej — katolicyzm zaprezentowany w cytowanym dzienniku przeraża swoją skończonością, gotowością i bezproblemowością.

Problemy pojawiały się w innej płaszczyźnie. Brat panny Kamilli był emerytowanym generałem i również pisywał dziennik. Wraz z uwagami na tematy polityczne odbijają się w nim i popularne równo sto lat temu francuskie spory ultramontanów z gallikanami. Te polemiki również wydają się dziś bardzo odległe, ciągłe stosowanie kategorii politycznych do spraw religijnych, spór o władzę —

nad czym w końcu: nad sumieniami chrześcijan, czy nad światem — brzmią dla nas bardzo dziwnie. Ale cóż, istniało jeszcze wtedy dożywające swych ostatnich dni Państwo Kościelne, papież był władcą świeckim, a Kościół wcale nie odrzekał się swych wpływów politycznych. Może właśnie specyficzna polska sytuacja braku własnej państwowości nas wtedy uchroniła od rozważania spraw religijnych przy pomocy pojęć politycznych. Ale ta sama sytuacja zrodziła fenomen odwrotny: mówienie o polityce w kategoriach religijnych. I tak — nie rozwinął u nas skrzydeł gallikanizm, ale dla szczególnej sytuacji i roli Polski znaleźliśmy formułę Chrystusa narodów. A i ultramontanizm polski miał charakterystyczne oblicze, właśnie od papieży oczekiwaliśmy wyroków, przywracających nam prawo do własnego państwa. Stale przy tym, z dziecięcą prostotą wierząc, że Polska musi być rzeczywiście i niewątpliwie w Rzymie „szczególnie sercu Naszemu umiłowana"...

Nie wiele jest w dziennikach panny Kamilli i jej brata treści, które można byłoby uznać za rzeczywiste podłoże tego, co przywykliśmy uważać za wykwit myśli religijnej Emigracji. Może tamte wielkie idee powstawały w oderwaniu od środowiska, może w proteście przeciwko niemu, a może po prostu szukane przeze mnie podłoże społecznej świadomości religijnej zostawiło swe ślady w innej, może sąsiedniej teczce „Papierów Emigrantów", do której nie zdążyłem zajrzeć? Sprawę tę wyjaśnić mogłyby tylko badania całości materiału — może ktoś się ich kiedyś podejmie.

*

Jedna jeszcze rzecz rzuca się w oczy w przeglądanych papierach, zwłaszcza pochodzących z drugiej połowy dziewiętnastego wieku: ubóstwo wiadomości o aktualnej sytuacji w kraju.

Przeglądając dzienniki Kamilli Bystrzonowskiej na przestrzeni wielu lat znalazłem tylko jedną, charakterystyczną zresztą wzmiankę:

„Brat wróciwszy z wizyt opowiadał, że w tych czasach w Warszawie w teatrze obchodzono uroczyście narodziny Wielkiego Księcia. Śpiewano pieśni po moskiewsku, dwa razy wszyscy stali. Były tam Cztery Panie Polskie, stały gdy pierwszy raz odśpiewano, na drugi raz usiadły. Berg posłał Policmaystra, kazał je wyprowadzić..."

I to wszystko. Więcej śladów istnienia Kraju, zmian w nim zachodzących, w dzienniku Kamilli nie ma. Co wiedzieli o tych sprawach emigracji, ci żyjący na obczyźnie dziesiątki lat? Czy jedynie przechowywali w pamięci swoją wizję Ojczyzny sprzed roku 1830, wpisując w nią tylko nowe obrazy martyrologii kolejnych następnych powstań i represji zaborców? Czy wiedzieli cokolwiek o życiu

nad Wisłą, które przecież w ciągu tych dziesiątków lat zmieniło się nie do poznania? Czy zdarzały się wśród nich powroty do Kraju i jak były oceniane? Wszystkie te pytania pozostały dla mnie bez odpowiedzi. Znalazł się jedynie ślad, że problemy te były stawiane i przez samych emigrantów. Wśród listów Ignacego Domeyki do Władysława Laskowicza, pisanych podczas czterdziestoletniego z górą odseparowania nie tylko od Kraju, ale i od środowisk polskich na emigracji, pozostawianych w momencie wyjazdu Domeyki do Chile, spotkałem taki fragment:

„Przez ostatni statek parowy rozpisałem się do ciebie obszernie w rzeczy tyczącej się emigrantów wracających za amnestyą do kraju. Proszę Was, odpiszcie na to każdy po osobno — ty i Walery. Może bydź, że się mylę, może bydź za długi pobyt w Ameryce, długie oddalenie od Was przyćmiły mi wzrok i przeczucie...

...Wszak pamiętacie, jak nieraz u nas, zimową porą, czy w późną jesień, kiedy zmuszony jechać za interesami szlachcic wyruszy z domu, gdzieś na polu zdybie go słota, zawieja, zjedzie z drogi, zagrzęzną konie, złamie się dyszel i pocznie przeklinać woźnica: — cóż zrobi szlachcic? Oto choć piechotą i zmokły, czy zziębły wlecze się do domu i o północy kołacze. Jakże go czule powita żona i dzieci i stara matka, jeżeli jeszcze przy życiu! ani się gniewają, że się nie uparł przy swojem i wrócił. Zostawmy więc wóz z woźnicą zagrzęzłe w sumiotach (? ! ?), a wracajmy do starej roboty..."

List ten był pisany w maju 1880 roku. Czterdzieści dwa lata samotnej pracy w Chile podyktowały Domeyce tę refleksję. I rzeczywiście wrócił, w trzy lata później przyjechał do Polski, opuszczonej po Powstaniu Listopadowym, i przez dwa lata odwiedzał miejsca swej młodości, pisząc niesłychanie ciekawe listy do swych paryskich druhów.

Nie znam jednak ich odpowiedzi na apel Domeyki do powrotu do Kraju. Z historii jednak wiadomo, że wszyscy prawie pozostali zdala, przy swym zagrzęzłym, nieszczęsnym wozie. Do Polski powrócili nieliczni, dzieci i wnuki Belwederczyków. Po reszcie pozostały krzyże na cmentarzach Montrmartre'u, Montmorency i innych — i wiele zakończonych na *sky* nazwisk we francuskiej książce telefonicznej.

*

Niewesoła i trudna jest lektura „Papierów Emigrantów". Każda teczka przynosi ślad czyjegoś trudnego, tak często nieudanego życia, tęsknoty, nędzy, pustki. Każdy szpargał jest tylko fragmentem, nie pozwala czytającemu odtworzyć sobie całości opisywanej sprawy. Więcej się z tej lektury rodzi pytań, niż odpowiedzi. I stale

towarzyszą jej niewesołe refleksje na temat tych tysięcy Polaków, którym historia boleśnie dała po głowie. Czy więc warto sięgać po te teczki? Może i lepiej zostawić je w spokoju, z rzadka tylko mąconym przez historyków-monografistów. Zwłaszcza że wydają się być tak odległe od szumiącego za oknami Biblioteki Polskiej Paryża. Zarówno Paryża rozpędzonych aut, neonów i wielkich magazynów, jak i tego Paryża intelektualistów i artystów dyskutujących w rozmaitych kątach Quartier Latin o całkiem różnych i bardzo dalekich sprawach. Może na to szkoda już czasu...

Jednak nie.

Historia nawet bolesna, a może zwłaszcza ta, które boli, nie jest tylko cmentarzem. I powinna być czymś więcej, niż tylko kopalnią dokumentów i terenem naukowych syntez specjalistów-historyków, choć oni niewątpliwie mają tu pierwszeństwo i prawo wydawanie odpowiedzialnych opinii. I dla laika jednak spotkanie z dokumentem, bezpośredni kontakt z autentykiem może stać się przeżyciem wzbogacającym rzeczywistość. Odległy rozdział z podręcznika zyskuje wtedy ludzką twarz, przestaje być tylko informacją, staje się doświadczeniem człowieka w jakimś sensie znajomego, autora listu, dziennika, czy wspomnień. Tej „personalizacji" historii nie dokonają za nas naukowcy, nie to jest ich zadaniem. Dlatego warto chyba przyglądać się takim dokumentom, jak „Papiery Emigrantów", wbrew własnemu nieprzygotowaniu i ignorancji. Oczywiście, można tworząc tę własną, prywatną wizję przeszłości, popełnić wiele błędów, dostrzegając na przykład zbyt łatwo rozmaite analogie tam, gdzie nie stwierdzi ich ścisły naukowiec — ale to chyba jest konieczna cena, którą zapłacić trzeba za zyskanie własnego, osobistego stosunku do przeszłości, która jest przecież historią naszych prapradziadków. A coś nas przecież z nimi łączy.

Bohdan Cywiński

MAREK SKWARNICKI

W PRZYSZŁOŚCI – OJCZYZNA LUDZI

WPROWADZENIE

Do tej pory, po tak wielu latach ludzkość nie potrafi przełknąć trupiej kości ludobójstwa dokonanego przez Niemców. Ów moralny skandal nie ucichł tak długo, ponieważ wywołany został przez jednego z członków dobrej, zachodniej rodziny narodów ukształtowanych przez kulturę i religię basenu Morza Śródziemnego. My, Europejczycy, nie dostajemy tak silnej febry moralnej i filozoficznej, gdy np. w Indonezji wyrzyna się w czasie przewrotu kilkaset tysięcy ludzi, gdy ktoś tam przeprowadza pacyfikację w Kongo dokonując zagłady całego plemienia, gdy mrze z głodu milion mieszkańców Indii. Zajęci jesteśmy wyłącznie własnymi grzechami we własnym domu. Jeden z jego salonów został w ciągu paru zaledwie lat, na oczach wszystkich, zamieniony na krematorium. Między innymi narodami najbardziej na tym ucierpiał ten, którego historia sięga korzeni zachodniej cywilizacji. Dlatego właśnie losy Żydów urosły do rozmiarów świadectwa nie tylko straszliwości faszystowskiego totalizmu, który można zlokalizować czasowo i terytorialnie, ale zagrożenia całej kultury. Ukazała ona swoje szczeliny, a patrząc w nie zobaczono otchłań.

W ten sposób można częściowo wytłumaczyć, dlaczego zagłada milionów Żydów bardziej rzuca się dziś w oczy opinii światowej niż inne straszne zbrodnie ostatniej wojny.. Jest to może nawet bardziej logiczne wyjaśnienie, niż kładzenie wszystkich nieporozumień na karb propagandy uprawianej z jednej strony przez śmiertelnie skrzywdzonych, z drugiej strony przez tych, którzy chcą z siebie zrzucić ciężar zbiorowej winy. Propaganda, której istnienia nie należy niedoceniać, musiała i musi nadal posiadać jakieś podłoże, glebę, w którą wsiąka. Grunt dla niej spulchnił wstrząs, którego doświadczyła cała cywilizacja zachodnia, która byłaby uboższa, gdyby nie dzieje Izraela, gdyby nie jego przedziwna historia diaspory rasowej i religijnej. Hitlerowcy postanowili załatwić tę „kwestię żydowską". Ale przecież nie wzięli

się oni znikąd, z pustki, nie przyszli do nas, do Europy z innej planety. Wydała ich na świat ta sama cywilizacja, którą szczyciliśmy się i nadal chełpimy. I to właśnie jest ów skandal w dobrej rodzinie chrześcijańskich narodów, którego nie da się zakrzyczeć propagandą odwracającą uwagę od istoty zjawiska, które w latach trzydziestych objawiło się na placach Norymbergi.

Kiedy patrzy się dzisiaj wstecz na ubiegłe lata, na wojnę którą przeżyliśmy i jej następstwa nie tyle polityczne co ideologiczne i filozoficzne, gdy z tej wydłużonej już perspektywy zatrzymujemy wzrok na losie ówczesnych Żydów, uświadamiamy sobie jeszcze jedną ważną sprawę. Wiadomo, że biologiczna nienawiść nazistów do narodu żydowskiego podsycana była rasistowską ideologią. Kwestia rasy w planie eksterminacyjnym była zasadniczym motywem sprawczym zbrodni. Jest to rzecz wiadoma. Dziś jednak nabrała ona jeszcze większej wagi, gdyż sprawa konfliktów rasowych urosła w ciągu ubiegłego dziesięciolecia do niespotykanego dawniej znaczenia. Uświadamiamy sobie to dopiero obecnie, na przykładzie czarnej rewolucji w łonie społeczeństwa amerykańskiego, jak również doświadczeń z innych terenów, gdzie rasa białych ludzi współżyje z tzw. Trzecim Światem. Określenie „rasistowska dyktatura" powstało stosunkowo niedawno i zalicza się do najgorszych oskarżeń w ustach ludzi cywilizowanych, bez względu na to, jaki posiadają sami kolor skóry. Czy można więc powiedzieć, że dym krematoryjny pieców SS wznosił się na popiołach okresu historii zamkniętej w granicach państw, narodów, kontynentów, kręgów kulturowych i zwiastował (chociaż nie od razu to spostrzegliśmy) narodziny nowej epoki otwierającej nieznane dawniej perspektywy współżycia całego świata? Tak, chyba to był punkt zwrotny. Nastąpiła kompromitacja dobrego europejczyka, a spowodowany nią wstrząs moralny podsycony został nowymi wydarzeniami i zmieniającymi się okolicznościami przemian powojennego świata. Problem rasowy urósł do rangi jednej z najbardziej palących kwestii politycznych, społecznych, moralnych i kulturowych współczesności.

PROSTOWANIE FAKTÓW

Tom dokumentów *Ten jest z ojczyzny mojej* * zaprzecza opiniom na temat polskiego antysemityzmu, szerzonym na Zachodzie. Z tego punktu widzenia jest to książka propagandowa, w naj-

* *Ten jest z ojczyzny mojej. Polacy z pomocą Żydom 1939—1945.* Opracowali Władysław Bartoszewski i Zofia Lewinówna, Kraków 1966. Wydawnictwo „Znak", s. 634.

lepszym tego słowa znaczeniu. O jej sile przekonywującej decydują przede wszystkim setki wypowiedzi żyjących Żydów, sąsiadujących z opowiadaniami Polaków, którzy ich z narażeniem się na śmierć kiedyś ratowali. Ale nie ilość jest ważna, gdyż kto inny zgromadził by wypowiedzi osób wydanych w ręce Niemców przez różne kanalie i obraz zostałby zamazany. Najbardziej istotną wartością książki jest to, że pokazuje ona całą sytuację okupacyjną, daje pełną wiedzę o terrorze hitlerowskim na polskich terenach okupowanych, który dotyczył wszystkich, bez wyjątku, zarówno Polaków jak i Żydów. Jest to sprawa kluczowa i gdy nie bierze się jej pod uwagę, można odnieść wrażenie, że istotnie Polacy niezbyt ładnie zachowali się gdy pod ich bokiem mordowano miliony semickich obywateli ich kraju. Opinia na ten temat urabiana za granicą bazuje zawsze na nieświadomości osób, które terror niemiecki znają wyłącznie z doświadczeń krajów zachodnich, gdzie nigdy nie osiągnął on tego stopnia natężenia i perfidii co w Polsce, czy w Rosji. Książka *Ten jest z ojczyzny mojej* informuje jak było naprawdę i trzeba powiedzieć, że nawet dla czytelników, którzy sami pamiętają tamte lata jest ona wstrząsem. Bo nasza własna wiedza o okupacji również nie jest jeszcze pełna. Jeszcze nie wszystko co dotyczy kwestii żydowskiej zostało do tej pory należycie wyjaśnione. Książka Bartoszewskiego i Lewinówny jest z tego względu niezwykle cenna. Bo my często skłonni jesteśmy przeceniać siebie, ale w pewych sprawach powodowani rozmaitymi kompleksami nie doceniamy z kolei wartości własnego społeczeństwa. Zbiór dokumentów *Ten jest z ojczyzny mojej* informuje samych Polaków o ich postawie w czasie okupacji, która na miarę ówczesnych możliwości była — mówiąc skromnie — taka, jaka być powinna.

Poza dokumentami osobistymi na treść książki składają się jeszcze dokumenty urzędowe, oraz wstępne opracowanie Władysława Bartoszewskiego pt. „Po obu stronach muru". Informacyjna oprawa „fabularnej" części książki służy pogłębianiu wiedzy o prawdziwej sytuacji Żydów i Polaków w latach czterdziestych i odkrywa fakty, o których nie wszyscy do tej pory wiedzieli, dotyczące współdziałania polskiego i żydowskiego ruchu oporu na terenie Warszawy. Po zapoznaniu się z obwieszczeniami władz okupacyjnych, odezwami podziemia i apelami do aliantów na Zachodzie o pomoc dla ginących, możemy sobie zrekonstruować, lub ponownie odtworzyć straszliwość matni, w której odbywało się ówczesne polowanie z nagonką na ludzi.

PSYCHOLOGIA TERRORU

Przypomnienie beznadziejnej sytuacji, w której toczyła się ówczesna walka już nie tylko o poszczególne istnienia, ale o godność skazanych na zagładę milionów ludzi, przenosi nas w wyższy wymiar tragedii, która się rozegrała. Gdy czytamy relacje z getta warszawskiego, otwiera się przed nami owa otchłań, która do tej pory nie daje spokoju sumieniom i umysłom współczesnych.

Materiału do ponownego zastanowienia się nad ludobójstwem dostarczają znów relacje osób prywatnych zgromadzone w książce. Wstrząsające są zwłaszcza niektóre opowieści z getta warszawskiego, owe historie dzieci uciekających bez rodziców w czasie pacyfikacji żydowskich dzielnic na prowincji, opisy spotkań emisariuszy władz podziemnych z przedstawicielami władz żydowskich, którzy informują o masowości popełnianych przez Niemców zbrodni. Poza strasznością znanej czytelnikowi polskiemu sytuacji, rzuca się w oczy w czasie lektury charakterystyczny moment zaskoczenia ludzi dowiadujących się o prawdzie przerastającej ich wyobrażenia. Nie chcą wierzyć! Nie chcą wierzyć ofiary prowadzone na śmierć, łudząc się, że naprawdę wiezie się je nie do komór gazowych, lecz do pracy w innym miejscu. Nie mogą uwierzyć przygodni obserwatorzy transportów, konwojów, represyjnych akcji. Emisariusz londyńskich władz, który rozmawia z wysłannikami gminy żydowskiej w gettcie warszawskim, skąd wysyła się dziennie 10 000 osób na stracenie, opisuje cały swój proces psychiczny poprzedzający pewność „że to naprawdę jest aż tak perfidna i szeroko zakrojona zbrodnia". Wspominam o zaskoczeniu wewnętrznym każdego kto zetknął się wówczas z przerastającą wszelkie wyobrażenia zbrodnią, ponieważ tłumaczy ono mechanizm oddziaływania na masę ludzką zorganizowanego terroru. Myśl o zabójstwie człowieka twarzą w twarz mieści się w naszej wyobraźni, zgodna jest ze społecznym doświadczeniem, bo morderstwa (również polityczne) zdarzały się zawsze. Nowością lat czterdziestych było to, że mieszkańcy okupowanej Europy zetknęli się z systemem, który zabija. Zanim zorientowali się w sytuacji minęło trochę czasu. Dziś wzbogaceni doświadczeniem drugiej wojny światowej wierzymy już w możliwość zorganizowanej i technicznie usprawnionej zbrodni, którą planuje ktoś zimno na szeroką skalę. Wtedy to była nowość. Również przekazywane do Anglii wiadomości przyjmowane były z powściągliwym powątpiewaniem, zanim straszna myśl, że takie rzeczy są możliwe, przebiła się do świadomości ludzkiej. Nasza wiedza o faszystowskim totalizmie była wtedy jeszcze w powijakach. Po dziś dzień żyją na

świecie ludzie, którzy sądzą, że nasze muzeum oświęcimskie jest makietą zbudowaną dla celów propagandowych!

Im jaśniej zdamy sobie sprawę z chronologii ówczesnych wydarzeń i ze swoistej „naiwności" przyszłych ofiar w stosunku do ukrywających z premedytacją plan przestępstwa zabójcy, tym bardziej krzepiące wywrze na nas wrażenie świadectwo ludzi, którzy ratowali Żydów w sposób spontaniczny, z nakazu indywidualnego sumienia. Dopiero wiele lat później pojawią się uogólniające zjawisko komunały o bohaterskiej postawie, nienaruszalnych wartościach humanistycznych i zwycięstwie dobra nad złem. Tymczasem jest ciemność i szukanie po omacku ratunku, który podejmuje się z narażeniem życia. Kto spotyka żydowskie dziecko w polu lub na ulicy, ukrywa je we własnym domu, zakamarkach wsi, lub zaopatruje na dalszą drogę; czyni tak ponieważ po prostu nie można zachować się w danej sytuacji inaczej. Pomaga się również dorosłym: znajomym i nieznajomym, organizuje się siatki przerzutu w miejsca bezpieczne, włącza w akcję ratunkową nawet wtedy gdy wydaje się ona pozbawiona wszelkiej nadziei. Podkreślić należy właśnie te momenty, gdy działano w sytuacji bezwyjściowej, pod wpływem konieczności wewnętrznej, gdyż na tym polega bunt przeciwko złu właściwy dla istot ryzykujących własne życie dla takich „irracjonalnych" wartości, jak prawda i sprawiedliwość.

Dominującym wrażeniem, które narzuca się przy lekturze relacji o pomocy niesionej przez Polaków Żydom w czasie okupacji jest więc poczucie spontanicznej solidarności ludzi poddanych tym samym torturom czasu. Lęk, który według rachuby autorów planu eksterminacji miał podzielić społeczeństwo, podziałał w odwrotnym kierunku i począł je jednoczyć. Zjawisko tym bardziej warte podkreślenia, że w akcji pomocy Żydom brali udział również Polacy uważający uprzednio samych siebie za antysemitów. Rzecz jasna, nie wszyscy reagowali w ten sposób. Zdarzała się również obojętność wywołana strachem przed represjami, jak również współdziałanie z okupantem dla finansowych korzyści. Wypadki takie zdarzały się jednak nie tylko w stosunku do Żydów, ale i Polaków. Psychologia terroru polega na tym, że obezwładnia on grupę ludzką, dzieląc ją między sobą i niszcząc po kolei, osłabioną wewnętrznie. Więź narodowa i poczucie wspólnoty człowieczej tak było jednak silne w naszym społeczeństwie, że nie dało się ono głęboko rozwarstwić. Pod tym względem Polska była krajem imponującym, co można stwierdzić bez fałszywej skromności.

WARTOŚĆ PATRIOTYZMU

Poczucie wspólnoty w zagrożeniu i uznanie konieczności działania bez względu na szanse powodzenia i skutki, warte jest podkreślenia tym mocniej, że w akcję pomocy ludności żydowskiej zaangażowali się ludzie wszystkich warstw społecznych i ugrupowań o najrozmaitszych orientacjach ideologicznych i politycznych. Informuje o tym nie tylko szkic Władysława Bartoszewskiego, ale i relacje poszczególnych uczestników akcji zbiorowych. Rzecz to niebagatelna, skoro weźmie się pod uwagę istnienie przed wojną konfliktu rasowego w polskim społeczeństwie i rozmaity stosunek do tego faktu ludzi różnych ugrupowań. Jeżeli nawet w obliczu wspólnego zagrożenia prześladowaniami i śmiercią obronna wspólnota samych Polaków była zjawiskiem naturalnym, o tyle obejmowanie nią również Żydów nie wydaje się sprawą tak oczywistą. Dotykamy tu problemu rasowych antagonizmów, które propaganda niemiecka celowo podkreślała, by łatwiej było zniszczyć żydowskich obywateli Polski, przy współudziale, lub obojętności aryjczyków.

Powiedziałem już na wstępie, że z dzisiejszej perspektywy, na sprawę żydowską z czasów wojny, możemy spojrzeć jak na początek procesu przemian w mentalności ludzi współczesnych, dla których rasowe konflikty są elementem nowej moralności politycznej. Mówimy dziś „rodzina człowiecza" i w jej gronie dostrzegamy rysy, oraz kolory wszystkich różnorodnych mieszkańców ziemi. Gdy jednak wybuchła druga wojna światowa, mimo jej zasięgu, rozgrywała się ona jeszcze pomiędzy narodami, a nie blokami, w dzisiejszym, ideologicznym znaczeniu tego słowa. Główną przyczyną wojny był zresztą niemiecki nacjonalizm, a Trzeci Świat, dziś składający się z wolnych narodowości, wówczas był jeszcze kolonialnym terenem ekspansji państw europejskich, którym nie przyświecała idea uniwersalizmu. Polska ówczesna była również krajem o pewnych skłonnościach nacjonalistycznych, a w każdym razie o wyjątkowo silnym poczuciu narodowym. Niemcy liczyli na obojętność Polaków. Jednak patriotyzm polski to nie nacjonalizm. Okazało się też, że kraj nasz nie tylko geograficznie usytuowany jest w Europie. Sprzeciw ideowy albo czynna pomoc ofiarom rasizmu, która była ograniczona warunkami, możliwościami, niemniej wybuchła spontanicznie, miały swoje źródło w poczuciu głęboko zakorzenionej godności narodowej. Z czego ona wynikała i jak silnie była odczuwana, można sądzić m. in. z treści ulotki wydanej przez Polskie Organizacje Niepodległościowe w sierpniu 1943 roku, w której, po ostrzeżeniu, że Niemcy usiłują

zrzucić na nas odpowiedzialność za popełnione morderstwa, czytamy takie oto wezwanie:

Świat cały, pełen podziwu i uznania dla naszej postawy i ofiarności, patrzy na nas i oczekuje czynów świadczących nie tylko o naszym bohaterstwie i determinacji, ale i o naszej dojrzałości do roli, jaką Polsce wyznaczają wypadki w powojennym świecie. A przyszłość i wielkość Polski leży nie w nienawiści czy brutalnej sile, lecz w uczuciach przepojonych humanitaryzmem i w hasłach ogólnoludzkich, które muszą zadominować w naszym życiu, jeśli Polska ma być członkiem wielkiej rodziny cywilizowanych ludów Europy.

WALKA O PRZYSZŁOŚĆ

Kiedy czyta się dzisiaj dokumenty i relacje z czasów minionej wojny światowej, która rozpoczęła się od wybuchu wynaturzonego nacjonalizmu, a skończyła się uchwaleniem karty Narodów Zjednoczonych i wydaniem wyroku norymberskiego, zauważa człowiek jak już wtedy, w płonącym tyglu cierpień i walki, obok potworności, którym nie chciano pierwotnie dawać wiary, rodziły się nowe wartości zapowiadające nadzieję na przyszłość. Wiele niedoszłych ofiar, lub świadków okrucieństw popełnianych na bezbronnej ludności uległo fascynacji złem, zaraziło się wojną. Obok nich jednak pozostali również świadkowie niepokonani. Ta dialektyka akcji i reakcji na dobro i zło w przedziwny sposób zapewnia jaką taką równowagę światu, który nawet znajdując się na skraju przepaści nie przekracza punktu zwrotnego, za którym wszystko co ludzkie uległoby zagładzie. Książka *Ten jest z ojczyzny mojej* jest przesycona wiarą w człowieka, który potrafi zatriumfować nad śmiercią, chociażby na chwilę, a to już wystarczy by nie stracić w niego wiary. Ponieważ ów zbiór dokumentów poświęcony jest akcji polskiej pomocy Żydom, jest on także świadectwem narodowej przynależności do rodziny ludzkiej, która mimo kryzysów i załamań trwa i stara się zdobyć swą nową samoświadomość. Pomoc ta była w czasie drugiej wojny światowej jednym z elementów walki o podstawowe warunki ludzkie. Jej zalążek znajdujemy w tym tomie.

Marek Skwarnicki

STEFAN WILKANOWICZ

REFLEKSJE O APOSTOLSTWIE

Od pewnego czasu nie lubię tego słowa, choć nie bardzo wiem dlaczego. Zresztą z różnych stron słychać krytyki. Musiało chyba obrosnąć jakimiś niezbyt przyjemnymi skojarzeniami, które zakrywają czy zniekształcają jego istotną treść. Niby to całkiem naturalne: jeśli ktoś poznał prawdę o Bogu, to musi chcieć, ażeby i inni ją poznali, to musi się czuć także posłany do nich w tej sprawie. Może więc to słowo przywołuje mi obrazy pochodów Armii Zbawienia, czy też stare fotografie z zebrań Stowarzyszenia Mężów Katolickich? Może sylwetki świadków Jehowy, chodzących od drzwi do drzwi i anonsujących Dobrą Nowinę w sposób prowokujący nieraz do gniewu i zniecierpliwienia? Na pewno mamy dziś wstręt do uszczęśliwiania ludzi „na siłę". Chcemy, żeby szanowano nasze poglądy i nie chcemy innym swoich narzucać. Czyżby zatem nasze poglądy w kwestiach religijnych miały pozostać naszą prywatną sprawą, miały być dobrze chronione i dobrze zamknięte? Na pewno nie. Ale pozostaje faktem, że nie lubię mówić o tych sprawach, jeśli nie jestem wprost zapytany — chociaż przecież stale o tym piszę, a także wygłaszam odczyty. Lecz pisanie i odczyty to jakby coś innego: czytelnicy oczekują artykułów, a słuchacze odczytów (jeśli nie oczekują, to nie przychodzą), zatem pisze się i mówi. Niepokój jednak pozostaje i stale powraca nierozsądne pytanie, czy można innych zachęcać do rzeczy, którym samemu nie bardzo potrafi się sprostać? Czy można pisać o wysokich ideałach moralnych, jeśli się czuje, że jest się od nich tak boleśnie daleko? Czy ja tu mam prawo tak lekką ręką stawiać człowiekowi zadanie ustawicznego przekraczania siebie, ustawicznego rozwoju, ustawicznego przemieniania się?

Pytanie jest nierozsądne, bo gdyby na nie dać odpowiedź negatywną, to w pewnych sprawach nikt nie mógłby zabrać głosu. Najważniejsza jest szczerość tęsknoty, i tylko ona zresztą jest dla nas w pełni dostępna. Ale pisanie to jednak trochę co innego, nie tu leży główna trudność.

Oto ludzie, z którymi się stykam, na schodach, w tramwaju, w sklepie, w biurze — jak się mam wobec nich zachować? Niektórzy są mi nieznani i dość trudno byłoby ich ni stąd ni z owąd zaczepiać. Inni znają mnie dobrze i wtedy jest jeszcze trudniej, bo łatwo sprowokować uwagę: „co on mi tam będzie opowiadał o tym, czego sam nie potrafi". Zresztą ile dziś ważą słowa? Trudno zaprzeczyć, że potrzebne jest przede wszystkim świadectwo życia, choć jest ono zapewne najtrudniejsze. Czymże jest jednak w istocie rzeczy to świadectwo życia? Czy to to samo, co dobry przykład? Pozornie tak, ale wszędzie w tych słowach kryją się pułapki. Przede wszystkim nie chodzi o pojedyncze dobre uczynki, które mają służyć jako przykłady do naśladowania. Pewnie, każdy dobry uczynek jest dobry, ale zaczyna swoją dobroć tracić kiedy jest z góry pomyślany jako „dobry uczynek", jako „przykład do naśladowania". Bardzo trudno ustrzec się wtedy fałszu, robienia czegoś na pokaz. Jeżeli ten fałsz się wkradnie, to przykład przestaje działać, bo ludzie mają dziwną intuicję w tych sprawach i nawet jeżeli wprost nie chwycą pisma nosem, to podświadomie stają się oporni na ten „dobry przykład". Ma wtedy zastosowanie to pesymistyczne powiedzonko, że „słowem jeszcze nikt nikogo nie nawrócił, a przykład drażni".

Świadectwo życia to ma być coś większego i szczerszego, bardziej autentycznego. Ma to być całe życie, którego dobroć promieniuje naturalnie, bez wiedzy promieniującego. Na czym jednak dobroć tego życia ma polegać? Patrząc od strony wpływu na otoczenie miałoby się ochotę powiedzieć, że po prostu na poziomie moralnym. Ale cóż to jest poziom moralny? Patrząc od zewnątrz byłoby to prawidłowe, dobre zachowanie się człowieka w różnych życiowych okolicznościach. Od wewnątrz zaś liczyłaby się przede wszystkim intencja, stopień miłości, dokonany wysiłek. Zewnętrzne zachowanie może być podobne, ale pomimo to jego wartość wewnętrzna bardzo różna. Przecież każdy człowiek dziedziczy inne wyposażenie psychofizyczne, inaczej układają się jego losy, innym podlega wpływom — choćby inne przebywa choroby i z innymi ludźmi się styka. Zatem start jest zawsze nierówny, nie ma dwóch ludzi na świecie tak samo przygotowanych do życia. Jednemu będzie trudno zdobyć się na szczerość, innemu przezwyciężyć lenistwo. Jedni będą paraliżowani przez strach, inni przez gorycz doznanych zawodów. Ci sami ludzie i te same czyny mogą być rozmaicie wartościowane w różnych środowiskach. Więcej jeszcze: dobry uczynek może nie być zrozumiany, „dobry przykład" może wywołać zgorszenie. Nie ma więc zależności prostej pomiędzy wewnętrzną wartością czynu, a jego zewnętrzną oceną i jego faktycznym oddziaływaniem na innych.

Jak wobec tego pojmować świadectwo życia? Czy tylko jako takie zachowanie się, które najskuteczniej i w najlepszym kierunku oddziaływałoby na otoczenie? Sprowadzilibyśmy wtedy to świadectwo do serii zabiegów psychotechnicznych, oderwalibyśmy je od prawdziwej wartości życia, od wartości moralnej człowieka. Tu jednak trzeba powiedzieć na czym ta wartość polega, jeśli zewnętrzne oceny jej nie określają. Dla mnie miernikiem wartości człowieka jest jego stopień wierności ludzkiemu powołaniu czyli inaczej napięcie dążenia do rozwoju, napięcie troski o pełny rozwój dla wszystkich. Ostatecznie zresztą tylko Bóg jest w stanie ocenić wartość człowieka, tylko On zna wyposażenie każdego człowieka oraz rozmiary jego miłości i wysiłku. Jeśli zaś jesteśmy wspólnotą niezależnie od tego czy o tym wiemy, to może zdarzyć się, że nie zawsze najbardziej cnotliwy (czyli mający największą sprawność w moralnym postępowaniu) daje największy wkład moralny na rzecz naszej wspólnoty. U tych bowiem, którzy mają gorsze psychofizyczne wyposażenie osiągnięcie niezbyt nawet wysokiego poziomu sprawności moralnych może wymagać wielkiego wysiłku — a on się przecież liczy.

Wynika z tego morał dość banalny, aczkolwiek w praktyce często lekceważony, że nie należy sądzić naszych bliźnich, bo nie potrafimy określić czyjejś rzeczywistej wartości. Kto wie, czyje świadectwo życia jest świadectwem najlepszym? Jak by się ktoś uparł, to mógłby twierdzić, że niejeden niewierzący może być lepszym apostołem Jezusa Chrystusa niż niejeden chrześcijanin — jeżeli jego dążenie do dobra i troska o dobro dla innych jest większa niż u danego chrześcijanina. Oczywiście przy bardzo szerokim rozumieniu słowa „apostoł" i przy stwierdzeniu, że ten niewierzący ma wiarę podstawową tzn. wiarę w sens świata i życia oraz w wartość nieutylitarnej miłości. Jeśli się tej wiary nie ma, to nic nie ma w gruncie rzeczy sensu — można popełnić samobójstwo albo spędzić życie na parowaniu spadających stąd i z owąd ciosów oraz załapywaniu trafiających się tu i ówdzie przyjemności.

*

Chrześcijanin ma być jednak apostołem w sensie ścisłym, ma światu nieść Dobrą Nowinę. Chrystus polecił swoim apostołom nauczać i chrzcić, każdy zatem chrześcijanin ma mieć w tym udział. A więc i ja mam nauczać — moich kolegów, znajomych, sąsiadów — a także nieznajomych, jeśli się trafi okazja. Jednak muszę przyznać, że niezbyt dobrze się czuję w roli „nauczającego", instynkt mi mówi że tego właśnie mam się najbardziej

wystrzegać, nie ma nic gorszego niż przemawianie z podwyższenia. A może po prostu trzeba informować? Przypominam sobie, że jestem dziennikarzem, a dziennikarz ma przede wszystkim rzetelnie informować. Ale jeśli jest dziennikarzem naprawdę świadomym swej roli, to musi także zajmować stanowisko. Informowanie i zajmowanie stanowiska — to nie ma nic wspólnego z pouczaniem i moralizowaniem. Może na tym po prostu polega szerzenie Ewangelii?

Zatrzymajmy się przy tym i spróbujmy zastanowić, co to ma w praktyce znaczyć dla świeckiego katolika, który akurat nie jest pisarzem, czy nauczycielem. Przede wszystkim ma on do czynienia na ogół z katolikami, z ludźmi wierzącymi podobnie jak on. Sam nie ma zwykle wiedzy religijnej dużo rozleglejszej niż ci, z którymi się styka i którzy mieliby być przedmiotem jego apostolskiego działania. Trudno by tu zatem było mówić o jakimś nauczaniu *sensu stricto*. Można natomiast budzić zainteresowanie zagadnieniami religijnymi i wskazywać odpowiednie źródła, do których warto sięgnąć, aby to zainteresowanie zaspokoić. To są „dzieła apostolskie", proste i skromne, bynajmniej nie wykraczające poza możliwości przeciętnego katolika. Zresztą są one całkiem naturalne u ludzi, którzy sami starają się pogłębić swoją wiedzę w dziedzinie religii. Przecież kultura religijna dużej części, jeżeli nie większości katolików świeckich pozostaje na poziomie nauki religii z lat dziecinnych. Jeżeli więc ktoś zrozumiał, że nie może pozostawać nadal katolikiem bezmyślnym, to musi coś robić dla osiągnięcia światopoglądu pogłębionego i wiary dojrzałej.

Jednak nasza pomoc duchowa dla innych nie polega tylko na budzeniu zainteresowania i wskazywaniu źródeł informacji. Chodzi o coś więcej, o budzenie głębszego życia duchowego, o pełną wiarę chrześcijańską, o pełne życie religijne. Chcę to szczególnie podkreślić, bo wydaje mi się, że pełna wiara chrześcijańska nie jest tak częsta wśród chrześcijan. Jeżeli — jak o tym pisałem w poprzednim odcinku — w pełnym akcie wiary musi zawierać się świadomość jaknajbardziej osobistego związku z Bogiem, zawierzenie Bogu i decyzja oddania się Mu — to taki akt wiary na pewno nie jest czymś banalnym. Sądzę, że większość katolików zapewne nie wychodzi poza wiarę podstawową (czyli elementarną wiarę w sens świata i życia oraz nieutylitarnej dobroci) z dodatkiem pewnej ilości nieskoordynowanych wiadomości o Bogu i o przykazaniach boskich lub kościelnych. A pewnie znalazłoby się niemało takich, którzy nawet wiary podstawowej nie posiadają, lecz jedynie jakieś opinie o pożytku przestrzegania pewnych nakazów i zakazów, zwykle dość formalistycznie pojmowanych.

Zatem budzenie głębszego życia duchowego i pełnej wiary jest

tu całkiem uzasadnione, nie trzeba jechać na misje ani szukać zdeklarowanych ateistów, aby mieć do czynienia z ludźmi w gruncie rzeczy niewierzącymi — znajdujemy ich także wśród chodzących do kościoła katolików.

W jaki sposób jednak im pomóc? Nie ma na to recepty. Jeśli wiara jest łaską, darem Boga, to my sami bezpośrednio niewiele możemy tu zrobić. Mamy sami żyć w łączności z Bogiem i realizować powołanie chrześcijańskie — wtedy jesteśmy najbardziej pożyteczni i dla innych. Ale powinniśmy także się za nich po prostu modlić, czyli prosić Boga o dar wiary dla nich. Przecież św. Teresa od Dzieciątka Jezus, która nigdy nie była na misjach i zapewne żadnego poganina nie widziała, jest mimo to patronką misji — bo chciała nieść Ewangelię poganom i modliła się za nich, nie wychodząc poza klauzurę swego klasztoru.

Od ludzkiej jednak strony najważniejsze jest chyba budzenie refleksji nad powołaniem człowieka — to najskuteczniej uwrażliwia na głębsze wartości i ustawia ich hierarchię, przygotowuje na przyjęcie łaski. Zrozumienie powołania człowieka nie jest tak powszechne, nawet wśród chrześcijan, jakby się mogło na pierwszy rzut oka zdawać. Pojmowanie powołania człowieka jako rozwoju ku Bogu nie jest udziałem wszystkich chrześcijan. W szczególności jest ono obce burżujskiej deformacji chrześcijaństwa, dość rozpowszechnionej. Kościół jest tu pojmowany na kształt towarzystwa ubezpieczeniowego, zachowywanie przykazań i spełnianie dobrych uczynków ma charakter składek ubezpieczeniowych, których regularne opłacanie jest warunkiem umowy. To porównanie może wyglądać drastycznie, może wyjaskrawia pewne cechy burżujskiego chrześcijaństwa. Spojrzyjmy zatem od nieco innej strony: jego najistotniejszą cechą jest statyczność, nie ustawiczny rozwój, ale przestrzeganie pewnych norm i form. Zatem takie chrześcijaństwo jest w gruncie rzeczy głęboko sprzeczne z chrześcijańskim pojmowaniem sensu życia ludzkiego, ludzkiego powołania. Chrześcijanom „statycznym" potrzebne jest jak najbardziej prawdziwe nawrócenie, zwrócenie się ku Bogu, dążenie do Niego.

Podobne postawy spotykamy także wśród ludzi areligijnych. Wśród nich także napotykamy statyczną koncepcję życia, głęboko sprzeczną z jego pojmowaniem jako dążenia do nowych wartości, jako ustawicznego rozwoju. Spotykamy jednak również przypadki głębokiej intuicji ludzkiego powołania. Prowadzi ona czasem do takiego przekształcenia całego życia, że chciałoby się je nawet nazwać świętym, choć, prowadzący je może się uważać za człowieka niewierzącego. Nie może być nic gorszego niż „apostolstwo" polegające na próbach narzucania takim ludziom statycznego chrześcijaństwa — prowadzą one bowiem do kompromi-

tacji chrześcijaństwa i nieraz do rzeczywistego ich zgorszenia. Burżujska deformacja chrześcijaństwa prowadzi na ogół do ześlizgiwania się apostolstwa w propagandę, której chodzi o zwiększenie liczby nominalnych chrześcijan, nieraz po prostu o wzmocnienie „grupy społecznej ludzi nazywających się chrześcijanami". Motywy takiej propagandy mogą być zresztą różne, niekoniecznie ściśle religijne, ani ściśle humanistyczne (w sensie troski o pełny rozwój człowieka).

Tak więc budzenie refleksji nad powołaniem człowieka jest zadaniem nie tylko chrześcijan wobec niechrześcijan, ale także chrześcijan wobec chrześcijan, niechrześcijan wobec niechrześcijan albo i niechrześcijan wobec chrześcijan. Podziały istotne przebiegają inaczej niż formalne, istotne granice są zresztą mało wyraźne. Trudno mówić po prostu o rozumieniu lub nierozumieniu powołania człowieka, raczej chodzi tu o stopień rozumienia i zwłaszcza rozumienia „praktycznego", tzn. o realizację tego rozumienia w życiu.

Jak jednak budzić tę refleksję? Apostołowie byli tu w sytuacji pod pewnym względem dużo prostszej. Św. Jan tak zaczyna swój pierwszy list:

„Oznajmiamy i wam to, co było od początku,
co usłyszeliśmy o Słowie życia,
co ujrzeliśmy naszymi oczami,
na co patrzyliśmy
i czego dotykały nasze ręce
— bo życie objawiło się
i oglądaliśmy je,
więc dajemy świadectwo
i głosimy wam życie wieczne,
które było u Ojca,
a nam zostało objawione —"

Apostołowie przekazywali to, co widzieli, słyszeli, czego dotykali. Przede wszystkim opowiadali o Jezusie i o Jego nauce. Człowiek dzisiejszy nie może mieć już tej bezpośredniości, chyba że jest autentycznym mistykiem. Wtedy tak, wtedy opowiada o tym „co widział i co słyszał". Ale jeżeli nim nie jest? Jeśli jest zwykłym człowiekiem, religijnie niedouczonym, nie obdarzonym szczególną jasnością myśli i zdolnością perswazji? Jeśli jest przeciętnym człowiekiem, który tym tylko mógłby się wyróżniać, że chciałby zrobić coś dobrego dla człowieka i Królestwa Bożego? Jednak i wtedy coś z tej bezpośredniości świadectwa musi być zachowane. Przekazuje się swoje doświadczenie, swoje przeżycie ludzkiego i chrze-

ścijańskiego powołania. Zatem coś jednak trzeba mieć, aby móc coś przekazać. Coś trzeba przeżyć.

Załóżmy jednak, że mamy do czynienia z człowiekiem, który już ma co przekazać, który odkrył sens życia (każdy, który „wie" jaki jest sens życia i tak musi go „odkryć dla siebie", inaczej będzie to wiedza abstrakcyjna i nieużyteczna) i chce się tym odkryciem dzielić z drugimi. Będzie jednak musiał przezwyciężać różne przeszkody. Wspomniałem na początku o wewnętrznych oporach, jakie budzi samo słowo „apostolstwo". Oczywiście będzie się on musiał liczyć z posądzeniami o uprawianie propagandy w nienajlepszych intencjach. Oczywiście musi być przygotowany na kręcenie nosem na swoje rzekome mentorstwo, w ogóle na mieszanie się w cudze sprawy. To jest zresztą duża trudność, wiele się bowiem na to składa, że nietykalność własnego wnętrza, każda niezależność, są dzisiaj niezmiernie wysoko cenione. Każdy chciałby się otoczyć jakąś przestrzenią własną, niedostępną dla innych, czymś na kształt wód terytorialnych. Każdy chciałby swój świat wyłączyć spod wpływów zewnętrznych, przynajmniej własny dom uczynić nietykalnym. Można się nieraz zastanawiać, czy ma się prawo ingerować w cudze życie, nawet jeżeli dzieje się to tylko dla dobra kogoś i za jego zgodą. Czy ma się prawo do takiej inicjatywy? Wiadomo przecież, z jakim trudem ludzie przyjmują pomoc, jak np. chorzy, głodujący i beznadziejnie opuszczeni bronią się przed umieszczeniem w jakimś zakładzie opiekuńczym.

Ale z drugiej strony ci sami ludzie tak bardzo cierpią wskutek samotności, tak bardzo pragną przyjaźni, po prostu tego, żeby ktoś im okazał zainteresowanie. Mimo całej rezerwy i nieufności chcą kontaktu z ludźmi, chcą uczestnictwa w życiu, najbardziej obawiają się odsunięcia na margines, wyłączenia ze wspólnoty. Ucieczka w sferę prywatności i głód wspólnoty nie są z sobą wcale sprzeczne, przeciwnie mają tę samą przyczynę: nadmiar powierzchownych kontaktów, ucisk sztucznego, mechanicznego uspołecznienia, rodzącego zarazem indywidualizm powrotny i głód autentycznej przyjaźni.

I to dopiero stwarza największą trudność. Wielu ludzi gotowych jest dużo dla innych zrobić pod warunkiem, żeby nie wchodzić z nimi w bliższe styczności i nie ponosić za nich odpowiedzialności. Może najłatwiej jest pisać broszurki i rozprowadzać je wśród anonimowego tłumu, przemawiać w Hyde Parku, realizować plan kazań czy uświadamiających prelekcji. W gruncie rzeczy to mało zobowiązuje. Najtrudniejsza jest bezinteresowna pomoc okazana konkretnemu człowiekowi, z wewnętrzną zgodą na to, że może się ona skończyć wzięciem za niego odpowiedzialności, zaangażowaniem na lata w jego życie. To nie jest metafora, to jest rzeczywistość

bardzo konkretna. Zarówno w dziedzinie materialnej, jak i duchowej rzadko zdarza się, że doraźna pomoc załatwia sprawę. Najczęściej trzeba długiej pracy, aby ktoś stanął naprawdę na nogi, a gdy już stoi to zawsze może znowu upaść. Nikt nie jest zabezpieczony przed zewnętrznymi ciosami, zaś zdobycze moralne nigdy nie są definitywne i zabezpieczone przed słabością. Każdy musi umieć pomagać i przyjmować pomoc. Zarówno w formie pożyczki do 1-go jak i otwarcia oczu na sprawy, które się lekceważyło, albo nie podejrzewało ich istnienia.

Prawdziwe apostolstwo polega właśnie na gotowości do nawiązania osobistych stosunków, do traktowania każdego jak człowieka bliskiego, któremu należy się moja troska i moja pomoc, który ma prawo do mojego materialnego i duchowego dorobku.

■

Rozwój człowieka zależy nie tylko od postawy innych ludzi wobec niego, ale od całokształtu stosunków, od środowiska przyrodniczego i ludzkiego, w którym żyje. Bezpośrednia pomoc jest cenna i niezastąpiona, ale często nie jest w stanie rozwiązać problemu, który wymaga zmiany warunków. Przy czym poprawa warunków materialnych ma nieraz duże znaczenie dla życia duchowego. Chroniczna nędza powoduje najczęściej skarlenie życia duchowego, ogólne pomniejszenie człowieczeństwa. Niektóre dobra tzw. materialne np. właściwe mieszkanie mają zupełnie szczególny wpływ na ogólny rozwój człowieka. Ich brak powoduje nieraz psychiczne skrzywienia i degrengoladę moralną. Stąd pozytywna praca w jakiejkolwiek dziedzinie gospodarki czy kultury ma znaczenie „humanistyczne", jest stworzeniem lepszych warunków dla rozwoju człowieka — jest więc powołaniem, misją każdego człowieka.

Takie tezy brzmią jednak dość banalnie i ogólnikowo zarazem. Trzeba je jakoś ukonkretnić, sprowadzić do najprostszych wzorów i przykładów w sytuacjach wyraźnych, najlepiej jaskrawych. Tu przychodzi mi na myśl praca misjonarza. Dlaczego właśnie misjonarza? Bo bardzo często jest on zmuszony do zajmowania się najróżniejszymi potrzebami ludzi, wśród których pracuje. Wszyscy wiedzą, że misjonarze prowadzą liczne szkoły i że często są to jedyne szkoły jakie w danej okolicy istnieją. Wiadomo, że nieraz misjonarze byli pierwszymi historykami ludów mało rozwiniętych, pierwszymi językoznawcami i twórcami alfabetów dla języków dotąd jedynie używanych w mowie. Wiadomo, że misje są ośrodkami opieki zdrowotnej i upowszechniania higieny. Ale nie wszyscy widzą, że misjonarze szerzą także kulturę rolną i inicjują różne dzieła społeczne. Niedawno jeden z polskich misjonarzy pracujący w In-

diach opowiadał o sieci banków, które trzeba było zorganizować, by wyrwać masy biedaków z rąk lichwiarzy i umożliwić tą drogą postęp gospodarczy i społeczny. Misjonarze potrosze zajmują się więc wszystkim, wszystkimi dziedzinami życia z wyjątkiem bezpośredniej działalności politycznej. Jeżeli robią to wszystko w duchu prostej miłości bliźniego, obejmującej całokształt ludzkich potrzeb włącznie z potrzebą godności i niezależności, to można ich uznać za apostołów „modelowych", za wzór do naśladowania dla wszystkich. Ale czy tą drogą nie wpadamy w jakiś nowy klerykalizm ukazując świeckim księży do naśladowania i ciesząc się, że księża kierują bankami? Trudno przecież zapomnieć, że misjonarze są kapłanami, że żyją w celibacie i że mają specyficzne wykształcenie. To prawda, ale ten obraz trzeba trochę zmodyfikować. Najpierw nie wszyscy misjonarze żyją w celibacie. Duchowni protestanccy mają rodziny i wcale nierzadko można spotkać bardzo piękne przykłady pracy apostolskiej małżeństw czy promieniowanie rodzin, które trzeba nazwać prawdziwie apostolskimi. Dzięki temu praca misjonarza uzyskuje nowe wartościowe aspekty.

Nie wszyscy również misjonarze są kapłanami. Coraz częściej na misje jadą świeccy, najczęściej lekarze i pielęgniarki. Współpracują oni z księżmi i siostrami zakonnymi i trudno im odmówić miana misjonarzy, jeśli cel i charakter ich pracy wynika z chrześcijańskiej troski o bliźnich, dla których opuszczają oni swoje ojczyzny i ponoszą nieraz wielkie ofiary. Nie wszyscy zresztą wyjeżdżają na całe życie, najczęstsza jest praktyka kilkuletniej pracy. Działalność misjonarzy graniczy tu z rozmaitymi formami służby społecznej na rzecz krajów biednych. Różne organizacje wysyłają ochotników dla różnych prac, różnych rodzajów pomocy. Może to być prosta praca fizyczna w ramach międzynarodowych, czy narodowych studenckich obozów pracy, może być bezpłatna, czy niskopłatna pomoc nauczyciela, inżyniera, czy ekonomisty. Niektóre kraje wprowadzają ustawy umożliwiające zamianę służby wojskowej na służbę społeczną, odbywaną niekiedy w krajach gwałtownie potrzebujących zagranicznej pomocy. Jeżeli ci, którzy biorą udział w tych różnych służbach społecznych, czynią to w duchu prawdziwie chrześcijańskim, to czy nie są prawdziwymi apostołami?

Pozostaje wątpliwość co do finansowej działalności duchownych misjonarzy. Sądzę, że należy się z niej cieszyć, ale nie dlatego, że np. biblista kieruje bankiem, tylko dlatego, że miłość bliźniego nie dała się zamknąć w ramach specjalizacji i ludziom jest niesiona pomoc. Najlepiej byłoby, aby tym bankiem kierował bankowiec ożywiony taką samą miłością bliźniego i chęcią niesienia im pomocy jak ów biblista. Ale skoro bankowca nie ma, a sytuacja jest dramatyczna, to biblista musi chwilowo przedzierzgnąć się

w bankiera i rozpocząć walkę z lichwą. Z czasem bank przestanie zapewne być „misyjnym", nie musi wcale należeć do instytucji kościelnej, ani nosić katolickiej nazwy. Chodzi tylko o to, żeby dobrze spełniał swoje zadania. Sytuacje takie zdarzają się zresztą nie tylko w krajach misyjnych. Ksiądz Piotr Skarga założył w Krakowie „Bank Pobożny", który miał tak samo biedaków uniezależnić od wyzysku lichwiarzy, jak zakładane dziś przez misjonarzy w Indiach „banki ryżowe". W krajach europejskich w czasach, kiedy duchowni byli jedyną warstwą wykształconą, zajmowali się oni różnymi rzeczami, także administracją państwa. Zło nie leżało w tym, że to robili, tylko w tym, że w praktyce niekiedy stawali się bardziej sługami króla niż apostołami Jezusa Chrystusa.

Niebezpieczeństwo klerykalizmu nie leży w tym, że jeden czy drugi ksiądz będzie zajmował się zagadnieniami gospodarczymi. Istotne jest to, żeby księża nie stanowili ostro wyodrębnionej, zamkniętej grupy, jakiejś swoistej klasy obdarzonej pełnią władzy i wyręczającej świeckich w realizacji misji chrześcijańskiej. Czasami wydaje mi się zresztą, że posoborowy „awans laikatu" niektórzy pojmują w ten sposób, że chcieliby ze świeckich utworzyć drugą klasę i w drodze walki klas uzyskać należne jej prawa. Tymczasem społeczność chrześcijańska powina być „bezklasowa" i taką była w pierwszym okresie swego istnienia. W miarę chrześcijańskiego dojrzewania świeckich socjologiczny dystans pomiędzy nimi a duchowieństwem powinien się zmniejszać, różnice zanikać. Jedynie istotna różnica, wynikająca z różnego sposobu udziału w kapłaństwie, na pewno nie będzie wymagała tylu co dziś rekwizytów.

Misjonarz może więc być stawiany świeckim katolikom za wzór do naśladowania. Tym bardziej, że coraz częściej stare kraje chrześcijańskie zaczynają być uważane za tereny misyjne. Znaczy to po prostu, że pewne warstwy ludności czy środowiska wymagają rechrystianizacji, która niekiedy bywa trudniejsza niż nawracanie na wiarę chrześcijańską religijnych i prymitywnych pogan. Znaczyć to może również, że istotne cechy współczesnej cywilizacji stały się obce chrześcijańskiemu duchowi.

W społeczeństwach biednych nędza materialna i moralna jest łatwo widoczna, problemy społeczne rysują się jaskrawo. Obraz niesprawiedliwości i cierpień porusza sumienia, prowadzi do zrozumienia obowiązku dzielenia się dobrobytem i współpracy na rzecz rozwoju. Praca misjonarza budzi zainteresowanie, porusza wyobraźnię, pogłębia wrażliwość moralną. Budzi chęć naśladowania, gotowość do ofiar. Czasem prowadzi do odkrycia wielkich potrzeb w najbliższym sąsiedztwie. Zdarzyło się w Stanach Zjednoczonych, że kiedy werbowano ochotników do pracy na rzecz krajów nie-

rozwiniętych, zgłosiło się ich zbyt wielu w stosunku do aktualnych możliwości zużytkowania ich pracy; ktoś wtedy „odkrył", że w samych Stanach są rejony zacofane i siedliska nędzy i że tam owi ochotnicy są bardzo potrzebni... Nie ma takiego społeczeństwa, które by nie miało wielkich potrzeb, w którym by nie było cierpień i trudności do przezwyciężenia. W społeczeństwach rozwiniętych, zurbanizowanych i uprzemysłowionych, o licznej klasie średniej i stosunkowo wysokiej stopie życiowej klasyczne „kwestie społeczne" tracą na znaczeniu. Ale to nie znaczy, że wszystko jest w porządku. Pojawiają się problemy subtelniejsze, biologiczne i psychiczne „choroby cywilizacyjne". Dyskutuje się w nieskończoność o kryzysie wartości, o sensie życia, o frustracjach i przestępczości młodzieży. Społeczeństwo rozprzęga się tu bez wyraźnie widocznych przyczyn. Ludzie czują się zagubieni, niedowartościowani i zniechęceni. Zainteresowania ich kierują się ku sprawom coraz mniej istotnym, wyżywają się w ekstrawagancjach, marzą o skróceniu czasu pracy i martwią się, co zrobić z czasem wolnym. Żyją w masie i są coraz bardziej samotni. I mogą być równie nieszczęśliwi jak dawni biedacy, ciężko pracujący na kawałek chleba.

Dziesięć razy dziennie przychodzą mi do głowy myśli, że to lub tamto warto by zmienić czy ulepszyć. Kiedy zastanawiam się, jak tego dokonać, natychmiast zapał słabnie, bo widzę jak to jest nieraz trudne i skomplikowane i jakie małe mam tu możliwości wpływu. Cóż z tego, że w konkretnym wypadku coś się na chwilę poprawi w wyniku mojej interwencji? Trzeba przecież usuwać przyczyny, a nie łagodzić objawy. A przyczyny? Ach, tu dopiero trzeba by sięgać daleko! Ani potrafię je objąć intelektualnie, ani zaproponować całokształt środków zaradczych, ani nie jestem tak potężny, żeby je zrealizować. A nawet jeśli wydaje się, że w konkretnym wypadku mógłbym coś zrobić, to czy wkład energii i ewentualne niekorzystne dla mnie skutki uboczne równoważą tę drobną zmianę na lepsze? Zwłaszcza te skutki uboczne... Trzeba „się wmieszać", „rozrabiać", prowokować oskarżenia i reakcje, kto wie, czy nie łańcuchowe. Wiadomo, jacy są dziś drażliwi i wrażliwi ludzie. Najlżejszą krytykę traktują jako osobistą zniewagę i nie krępują się w wyborze środków obrony. Zresztą ten krytykowany nie zawsze jest winien, nie on te czy inne przepisy wymyślił.

Ale czy te opory nie są po części przyczyną mojej własnej deformacji? Czy nie uległem ciśnieniu pewnych schematów? Jak sobie wyobrażam w praktyce jakieś działanie społeczne, mechanizm zmian na lepsze? Oczywiście, najwięcej zależy tu od decyzji generalnych, wytyczających kierunki rozwoju. Na pierwszy rzut oka w moim bezpośrednim zasięgu jako szeregowego obywatela i jako dziennikarza pozostają tzw. interwencje. Interwencje

„zwykłych ludzi" zazwyczaj sprowadzają się do zrobienia komuś awantury w wyniku długiego stania w kolejce albo niewłaściwego załatwienia jakiejś sprawy. Interwencje dziennikarskie wbijają szpile, demaskują złodziei, kliki i dyrektorów tłumiących krytyki oraz walczą z nieżyciowymi przepisami. W sumie większość tych wszystkich interwencji, zarówno prywatnych jak i dziennikarskich, miałbym ochotę określić jako polowanie na mini-czarownice. Zakładają bowiem, że winien jest wszystkiemu określony człowiek, czy określona grupa ludzi i że trzeba zdemaskować, napiętnować, i daj Boże, wykopać, a przynajmniej nauczyć rozumu. Nie są to zazwyczaj wielkie sprawy ani wielcy złoczyńcy — często zwykli ludzie ulegający popularnym słabościom. Ale dla nas jakby symbolizują zło społeczne, są zarazem swojscy i obdarzeni maskami demonów.

Czytając, czy słuchając o takich akcjach odczuwam nieraz żywe zadowolenie i ochotę do wstąpienia w szranki tej walki, ale po bliższym zastanowieniu się entuzjazm jakoś gaśnie. Nie dlatego, żeby nie należało demaskować, piętnować i wykopywać, jeżeli się to należy. I nie dlatego, że temu działaniu brak szerszej perspektywy. Czy to jednak ma być działanie na rzecz naprawiania świata? Czy na tym miałaby polegać „odnowa porządku doczesnego" — wedle wyrażenia soborowego Dekretu o apostolstwie świeckich?

Jakoś brakuje tu prawdziwie humanistycznego podejścia. Ale na czym ma ono polegać, w czym się wyrażać? Najpierw chyba w niezmiernie prostych sprawach. Przychodzi mi tu na myśl kierownik pewnego sklepu z artykułami gospodarstwa domowego. Nie odznacza się on niczym szczególnym, a jednak zamienienie z nim paru zdań staje się przeżyciem. Najpierw dlatego, że słucha uważnie, a potem odpowiada pełnymi zdaniami, z własnej inicjatywy daje pełną informację („niestety w tej chwili nie mamy, spodziewamy się około pierwszego. Prawdopodobnie mogą to mieć w sklepie na ulicy..."). Sam stawia pytania, aby zorientować się bliżej w potrzebie klienta i w sposób całkiem naturalny doradza lub odradza zakup tego czy innego przedmiotu. Jest przy tym grzeczny w sposób powściągliwy, bez nadskakiwania czy ostentacji. W spojrzeniu i wyrazie twarzy widać skupioną i dyskretną życzliwość. Wszedłem do sklepu zmęczony i zdenerwowany, przekonany, że i tak nie dostanę tego, o co mi chodzi, a jeszcze przy okazji zostanie mi okazana obojętność i lekceważenie. Wszedłem najeżony i gotów wymyślać o byle co, byle rozładować zdenerwowanie i odegrać się za przewidywane potraktowanie jak ubogiego i uciążliwego petenta. Pierwsze zdanie rozładowało napięcie, drugie dało efekt radosnej ulgi. Wprost czułem, jak zawał serca oddalił się nieco i zmniejszyły szanse na wrzód żołądka. Nie, nie żartuję.

Przecież wiadomo, co przygotowuje zawały serca i wrzody żołądka, a także choroby psychiczne. Przemęczenie, zdenerwowanie mają tu swój znakomity udział. Dlatego mam nieraz wielki żal do ludzi, którzy przez swoje zachowanie się odbierają mi zdrowie, pracują na ten zawał serca, który mnie pewnie prędzej czy później czeka. Myślę o zawale, bo umiejętność panowania nad sobą i chęć patrzenia na wszystkie sprawy z różnych punktów widzenia stanowią pewne zabezpieczenie przed niektórymi chorobami psychicznymi. Natomiast na serce to pewnie niewiele pomaga. Stąd szczególna wdzięczność wobec tych, którzy zmniejszają stress, przynoszą nerwom ulgę. Czynią zresztą jednocześnie coś o wiele ważniejszego: przywracają w jakimś stopniu wiarę w człowieka, w ład świata, w sens dobroci. Wychodząc z tego sklepu zaczynam się wstydzić myśli i uczuć, z którymi tam przyszedłem. I zaczynam wierzyć w możliwości „szarego człowieka", który właściwie „niczego nie robi", a jednak robi bardzo dużo dobrego, bo jest k i m ś choć „niczym nie jest".

Może więc wystarczy dobrze pracować i być życzliwym dla ludzi?

Niewątpliwie to bardzo dużo, to podstawa wszystkiego. Ale co to znaczy dobrze pracować? Sumiennie wypełniać swoje obowiązki? Realizować plan, stosować się do regulaminów i przepisów? Zasadniczo tak, ale to nie wszystko. Czasem trzeba zwalczyć przepis, wyjść poza regulamin, aby zrealizować prawdziwy cel pracy: aby wyprodukować coś, co jest naprawdę dobre i potrzebne. Albo żeby samym pracującym stworzyć lepsze warunki pracy i rozwoju. Przypomina mi się tu sprawa z okresu, kiedy jeszcze wykonywałem zawód inżyniera. Miałem do czynienia z przedsiębiorstwami transportowymi pracującymi na rzecz budownictwa. Budowało się w różnych miejscach, najczęściej „w terenie", nieraz wręcz na odludziu. Przedsiębiorstwa tworzyły „placówki", gdzie kilkunastu czy kilkudziesięciu ludzi — kierowców i monterów — mieszkało w jakichś barakach w pobliżu budowy, odżywiało się w stołówce i nudziło potężnie po zakończeniu pracy. Rodziny widywali raz na parę miesięcy. Zarabiali lepiej niż ci w miastach, ale wziąwszy pod uwagę oddzielenie od rodziny i warunki życia, nie bardzo się to opłacało. Wydajność pracy nie była najlepsza, wykorzystanie sprzętu pozostawiało wiele do życzenia, w ogóle ciężko to szło. Wtedy ktoś wpadł na pomysł, żeby zmienić system płac. Chodziło o to, żeby podnieść wydajność pracy i dać ludziom zarobić. W szczególności chodziło o pracowników warsztatów, którzy utrzymywali ciężarówki „na chodzie". Zaproponowano coś w rodzaju umowy o dzieło. Duża część zarobków miała teraz zależeć od procentu sprawnych technicznie samochodów. Znosiło się przy tym dyscyplinę pracy: mogli pracować kiedy chcieli i jak chcieli, byle wozy

chodziły. Tabela wynagrodzeń była tak ustawiona, że można było dużo więcej zarobić, jeżeli zespół potrafił utrzymać wysoki procent sprawnych samochodów. Oczywiście korzyści przedsiębiorstwa były jeszcze większe, pośrednio wzrastała wydajność pracy nie tylko kierowców ale i budowlanych. Projekt zniesienia dyscypliny pracy wzbudził jednak przestrach i opory. Jedni martwili się samym brakiem dyscypliny, inni obawiali, że ludzie będą pracowali dłużej niż 8 godzin, a przecież nie wolno, trzeba by godziny nadliczbowe, a przecież są limity i nie wiadomo ile... Oczywiście projektodawcy wiedzieli, że ludzie będą pracować dłużej, na to liczyli, choć przede wszystkim na pilność i lepszą organizację. Względy humanistyczne, zdrowotne? One właśnie w danych warunkach przemawiały za przedłużeniem czasu pracy, nie tylko ze względu na zarobki. Przecież wiadomo było, co robotnicy robili po pracy. W najlepszym wypadku grali w karty, w gorszym pili. Korzystali z każdej okazji, aby się urwać do odległego o kilkanaście kilometrów miasteczka, oczywiście ciężarówką przedsiębiorstwa, choćby i wywrotką. Tam przesiadywali parę godzin w barze i wracali mniej lub więcej pijani z kierowcą na czele. Kierownik placówki o tym oczywiście wiedział, ale musiał patrzeć przez palce, bo gdyby zastosował ścisłe przepisy, to by mu zabrakło ludzi i zatrzymałby całą budowę, a wtedy zrobiłaby się awantura nie z tej ziemi. Więc tolerował, bał się o wykonanie planu i bał się, żeby nie było nieszczęścia. Wypadki oczywiście bywały, a niezależnie od nich spora część zarobków szła na wódkę, nie mówiąc o uszczerbku dla zdrowia. Tak więc przedłużenie czasu pracy byłoby z korzyścią nie tylko dla kieszeni ale i dla zdrowia.

Opory wreszcie przezwyciężono i system wprowadzono w życie. Robotnicy przyjęli go dobrze, oczywiście ze względu na wzrost zarobków, ale również cenili sobie samodzielność, likwidację sztywnych godzin i popędzanie. Zmieniła się atmosfera, pracę zaczęto traktować bardziej serio, znikło zupełnie bumelowanie. Ci, którzy nie potrafili się dostosować — musieli odejść, brygady nie tolerowały leniów i partaczy, zarobek obliczało się przecież na podstawie wyników całego zespołu.

Z punktu widzenia przedsiębiorstwa eksperyment także okazał się opłacalny, zatem można go było uznać za udany.

Punktem wyjścia dla tej reformy była korzyść ekonomiczna. Ale nie mniejsze znaczenie miał aspekt humanistyczny — jednoczesne podwyższenie stopy życiowej, stworzenie atrakcyjnego celu pracy i dowartościowanie pracownika. Nie ulega bowiem wątpliwości, że nadanie samodzielności grupie w zorganizowaniu sobie pracy z możliwością podwyższenia zarobków podniosło ich samopoczucie, poczucie własnej wartości i godności. Szczęśliwie zbiegły się wartości ekonomiczne z moralnymi, humanistycznymi.

Nie są one zresztą rozdzielone przez naturę. Mogło się tak wydawać za czasów Taylora, który tak zorganizował pracę, że im tępszy pracownik tym lepszą osiągał wydajność. Dziś już to minęło, wydajność coraz bardziej zależy od czynników socjo-psychologicznych. Można by nawet powiedzieć, że najlepsze wyniki ekonomiczne osiąga się z pracownikami, którzy nie tylko są dobrymi specjalistami, ale także posiadają wyższy stopień kultury ogólnej i czują się szczęśliwi.

Praca naprawdę dobra to taka, którą cechuje jakaś „inwencja humanistyczna". Inwencja ta może się wyrażać zarówno w najdrobniejszych usprawnieniach technicznych czy organizacyjnych, w trosce o ciszę czy estetykę, jak i w podejmowaniu nowych i nieraz wielkich zagadnień. Weżmy np. ruch racjonalizatorski. Jakimi motywami kieruje się racjonalizator? Czasem ekonomicznymi, ale najczęściej chyba jakąś pasją wynalazczą, potrzebą ulepszania rzeczywistości i tworzenia nowych rzeczy. Chce oczywiście, aby jego pomysły były komuś przydatne, aby służyły ludziom. Ale jakie ma kryterium wartości swojego usprawnienia czy wynalazku? Zazwyczaj tylko ekonomiczne w postaci oszczędności, jakie uda się uzyskać w tym przedsiębiorstwie przy tej produkcji. Wiadomo jednak, że doraźne korzyści ekonomiczne nie są ostatecznym miernikiem wartości. Od dawna marzy mi się zespół racjonalizatorów, wspomagany przez socjologów, psychologów i plastyków, który by podjął zadanie maksymalnego usprawnienia gospodarstwa domowego. Nie chodziło by tu o oszczędność w produkcji rondli, ale o coś wiele ważniejszego: o czas i energię matki. Wiadomo przecież, że matki nie mają czasu i siły na odpowiednie zajmowanie się dziećmi, wiadomo, co z tego wynika. Wiadomo również, że kobiety często chcą, a często muszą pracować poza domem, że wydaje się ogromne sumy na ich kształcenie zawodowe, a spory procent z pracy zawodowej rezygnuje, bo nie potrafi pogodzić jej z obowiązkami domowymi. Wiele kobiet musi jednak je godzić i przypłacają to rozstrojem nerwowym, przedwczesną starością, zatruciem życia rodzinnego. Kto zdecyduje się na pracę nad poprawą ich losu i losu ich dzieci? Potrzebni są ludzie rozumiejący problem, pełni inwencji i uporu, którzy nie tylko potrafią coś wymyślić, ale i przeforsować wyprodukowanie i wprowadzenie do handlu tych pomysłów. Kiedy więc powstanie Klub Racjonalizatorów Gospodarstwa Domowego? Oddaję swoje pióro do pomocy!

Różne podobne zagadnienia pchają się wprost pod pióro, ale trudno o wszystkim pisać. Nie mogę jednak nie wspomnieć o największym bodajże problemie ludzkości, który jest jej tragedią. Chodzi mi o podział świata nie tylko na ideologiczne bloki, ale przede wszystkim na świat bogatych i ubogich, na tych, którzy niecierpli-

wią się zbyt jeszcze wysokimi cenami samochodów, i tych, którzy nie mają nadziei, że ich dzieci dożyją czasów, kiedy nie będzie klęsk głodu i wszyscy ludzie będą mieli jakiś dach nad głową. Nie ma potrzeby rozpisywać się o tym szeroko. Cały poprzedni numer „Znaku" był tym sprawom poświęcony. Zadanie jest olbrzymie, chodzi zarówno o doraźną pomoc jak i o formowanie obywateli świata, w którym planowanie w skali globu będzie czymś oczywistym, równie jak podatek od dochodu narodowego i zasada harmonijnego rozwoju całej ludzkości. Ten świat nie stanie się bowiem rzeczywistością, jeśli nie będzie dostatecznej ilości ludzi czujących się jego obywatelami.

* * *

Przeglądając to, co w tym szkicu napisałem, widzę, że myśl biegnie meandrami. Nie zdziwiłbym się, gdyby ktoś zauważył, że dziwne jest tu materii pomieszanie: dopiero co zastanawiałem się jak ludziom mówić o Bogu, a już opisuję system płac w transporcie, po czym apeluję do racjonalizatorów o zajmowanie się gospodarstwem domowym. Czy to wszystko jest apostolstwem?

Jest i nie jest zarazem. Oczywiście jest, bo wszelkie działanie stwarzające lepsze warunki rozwoju człowieka pomaga mu zarazem zbliżyć się do Boga. Ale człowiek może coś dobrego zrobić z różnych motywów, niekoniecznie najszlachetniejszych — i wtedy trudno to nazwać apostolstwem. Można mieć jednak niby głęboką intencję apostolską a wszystko psuć i fałszować. Jeżeli ktoś bowiem prowadzi działalność charytatywną tylko po to, aby biednych do religii przyciągnąć, to ani się spostrzeże, jak będzie mówił ze złością: „tyle ciuchów dostał, a nie nawraca się, drań". Ale przecież godziwą jest rzeczą używać godziwych środków dla przybliżenia ludzi do Boga? Czyż nie zastanawiamy się nad metodami dotarcia do ludzi, czy nie staramy się zużytkować zdobyczy psychologii? Ale z drugiej strony mamy czynić dobro i zaspokajać potrzeby ludzi niezależnie od tego, czy wpłynie to na ich przekonania czy też nie. Nie można przecież miłości bliźniego traktować jako środka! Jeśli ona jest środkiem, to budzi się podejrzenie, że celem jest w gruncie rzeczy coś dużo mniej szlachetnego. Może więc z tym apostolstwem to jest tak jak ze szczęściem: nie osiąga się go wprost, jest jakby produktem ubocznym. Jeżeli się zatem czyni dobrze z miłości do człowieka i do Boga, to ludzie się przy okazji nawracają; jeżeli się zaś czyni dobrze, żeby ich nawrócić, to wpada się w hipokryzję i samemu od Boga się odwraca.

Może więc trzeba spojrzeć na to z innej strony i powiedzieć sobie prosto: istnieje człowiek, który ma rozliczne potrzeby i istnieje

Bóg, który go kocha i chce mu pomóc. Trzeba zatem zaspokajać wszelkie potrzeby człowieka włącznie z potrzebą osiągnięcia Boga; trzeba mu pomóc uświadomić sobie te potrzeby i pomóc mu je zaspokajać — to wszystko. Ostateczne decyzje zapadają między nim a Bogiem, nic tu nie mamy do gadania. Zwłaszcza, kiedy uświadamiamy sobie, że podstawową potrzebą i prawem człowieka jest wolność.

*
* *

W trakcie pisania tych rozważań wypadło mi zrobić notarialny odpis zaproszenia na III Światowy Kongres Apostolstwa Świeckich. W biurze notarialnym maszynistka przepisując zaproszenie zainteresowała się tą imprezą. W pewnej chwili padło pytanie: a co to jest apostolstwo? Nie potrafiłem jej odpowiedzieć jednym zdaniem, które by zawierało słowa poważne i zwyczajne zarazem. Zdałem sobie przy tej okazji sprawę, że coraz bardziej nie lubię tego terminu.

Stefan Wilkanowicz

KTO BY STRACIŁ DUSZĘ...

Polska prasa katolicka informowała już wielokrotnie o przejawach rosnącego poczucia odpowiedzialności Kościołów chrześcijańskich za dramat Trzeciego Świata. Mnożą się specjalne organizacje i grupy pomocy, akcje społeczne, narady, rezolucje. Powstaje mnóstwo nieznanych dawniej form chrześcijańskiej obecności, ekipy laickie o bardzo różnych nieraz celach i orientacjach działają niezależnie od klasycznych misji, które również przechodzą głębokie przemiany, przebiegające bardzo nierównomiernie. Sam ten fakt już tworzy pewien chaos, nieraz tarcia. Mówi się wiele o nieadekwatności obecnych struktur Kościoła w ogóle do nowych zadań i celów, lecz i cele te nawet nie są jasne: ewangelizowanie nie jest już na przykład w oczach wielu prostym nawracaniem na jakieś wyznanie chrześcijańskie. Słowo „stało się wszak ciałem", mówi się nieraz, nasze słowo jest tedy obecne przede wszystkim gdy jest czynem, obecnością. Czym ma być ta obecność jednakże? Sytuacje w krajach, które niedawno uzyskały suwerenność są złożone, pełne różnorodnych walk i napięć, niezawsze czytelnych dla obcokrajowca, nie zawsze także jednoznacznych moralnie, bo życie polityczne nigdy nie jest takie. Wszystko jednak, szczególnie już w krajach Trzeciego Świata, jest polityką, czy się chce czy nie. By coś zdziałać, choćby w tak pragmatycznych dziedzinach jak służba zdrowia czy pomoc techniczna, trzeba na przykład mieć choćby minimum zaufania lokalnych rządów. Ale te rządy, najczęściej jeszcze złożone ze starej kadry bojowników o niepodległość (która zwykle rekrutowała się z lokalnej „arystokracji"), są dziś kwestionowane prawie wszędzie przez nowe pokolenie o innej już formacji: przez nowe lewice, nowych „techników"... Nie trzeba chyba przypominać, ile stoi jeszcze za tym wszystkim obcych interesów i rozgrywek. Kto ma rację? Jak wiedzieć na pewno gdzie być obecnym, a gdzie nie być?

„W terenie" nic nie jest proste. Lecz zaangażowanie chrześcijaństwa w kluczową dla świata sprawę sprawiedliwości i rozwoju, która się tutaj rozgrywa, rośnie szybko, czasem się zdaje, że przesłania stopniowo wszystko inne. W wielu środowiskach w każdym razie zaczyna dominować wrażenie, że prawdziwa próba ogniowa witalności i autentyzmu Tradycji Ewangelii nie dokonuje się wcale w sporach uczonych eklezjologów, ale właśnie na linii zasadniczego, samobójczego może, politycznego konfliktu epoki: Północ-Południe, bogaci — biedni, świat stary — świat wstępujący. Przesuwanie się punktu ciężkości zainteresowań i zaangażowań chrześcijan od za-

gadnień eklezjologicznych czy czysto teologicznych ku ekonomii, polityce i ideałom planetarnego humanizmu budzi czasem nawet niepokój o losy Kościołów: o tak zwane „głębsze" aspekty ekumenizmu, o precyzję doktrynalną chrześcijańskiego credo, o odrębność i jednoznaczność świadectwa.

Niepokój taki nie jest niezrozumiały. Sam już chaos, jaki stwarza w Kościołach poszukiwanie nowych form aktywnego świadectwa w całkiem nowych dziedzinach i sytuacjach tworzy niewątpliwie stan głęboko kryzysowy dla spoistości instytucji. Nie ulega też wątpliwości, że w ekumenicznej „nowej fali" bierze zdecydowanie górę „ekumenizm świecki", czyli poczucie, że jednością naprawdę świętą jest jedność ludzi dobrej woli w służbie światu. Tym samym blednie więc bardzo szybko troska o międzykościelne uzgodnienia tradycyjnych formuł i praktyk, a nawet w jakiejś mierze sam prestiż takich zabiegów w ogóle. Prawdą jest wreszcie, że konkretne zaangażowania i wybory, które podejmować trzeba w płynnych, złożonych i nieraz tragicznych sytuacjach Trzeciego Świata, rozsadzają koronkowe struktury i granice gabinetowych ortodoksji, a nie sprzyjają także snuciu nowych. Brak precyzji i dyscypliny doktrynalnej, beztroski synkretyzm, silne tendencje odśrodkowe... Tak, to wszystko istnieje chyba rzeczywiście i istnieje tam szczególnie, gdzie konfrontacja chrześcijaństwa z Trzecim Światem jest podejmowana najbardziej rzetelnie i bezkompromisowo.

Niepokój nie jest nieuzasadniony. A jednak sprawa ma też swój aspekt odwrotny, paradoksalny. Gdy się śledzi uważniej dzieje i dokumenty ekumenizmu, w jego pierwotnym sensie dążeń do zjednoczenia Kościołów chrześcijańskich, widać na przykład, że wspólna troska o losy ludzi i świata zdziałała w krótkim czasie więcej niż całe dziesięciolecia debat o tym, czyje teorie na temat Ewangelii są słuszniejsze. To samo dotyczy w jakiejś mierze samego *aggiornamento*. Czyż jednym ze źródeł najradykalniejszej odnowy teologicznej nie były dzieje i doświadczenia francuskiej lewicy katolickiej? Czy i dziś napór sytuacji społecznych, „świeckich" nie posuwa bardziej naprzód teologii niż uczone rozprawy? Może więc istotnie trzeba było zapomnieć trochę o uzgadnianiu swych praw i racji, nawet mianych za najświętsze w świecie, aby stać się bardziej ekumenicznym, aby same nawet te racje odnowić? Może czasem całkiem naprawdę musi się „tracić duszę dla Ewangelii?"

Spójrzmy na przykład jak znany ekumenista protestancki, McAfee Brown, streszcza historię myśli społecznej chrześcijan, i zwróćmy uwagę na narastanie ekumenicznego tempa.

W kazaniu wygłoszonym w czasie Oktawy Jedności w zeszłym roku, ks. Avery Dulles, SJ powiedział, że „ekumenizm koncentro-

wał się dotąd zbyt wyłącznie na kwestiach religijnych, doktrynalnych czy kultowych. Z wielu stron słychać żądania nowego ekumenizmu, który wyzwoliłby się trochę z historycznych sporów teologicznych, a wszedł w głębszy kontakt ze świeckim człowiekiem współczesnym. Najważniejsze decyzje, angażujące całą przyszłość ludzką, są podejmowane w sferze świeckiej. Tam właśnie, gdzie, jak się zdaje, chrześcijaństwa nie ma".

Właśnie w kontekście tych słów Dullesa można najlepiej dostrzec znaczenie encykliki Populorum Progressio. *Wylano już na nią całe tony farby drukarskiej. Reakcje były różne: od lekceważącej wzmianki „Wall Street Journal", w której dokument jest nazwany odgrzewanym marksizmem, poprzez nieodpowiedzialne odmawianie encyklice wszelkiej aktualności w Ameryce, jak to czyni „Time", aż do ocen nazbyt już, jak mi się zdaje, pozytywnych. Tutaj chcę się zająć głównie rolą* Populorum Progressio *dla „świeckiego ekumenizmu", o jakim mówi Dulles.*

Do niedawna katolicyzm i protestantyzm szły całkiem osobnymi drogami w kwestiach społecznych. Droga katolicka biegła przez dobrze znane etapy Rerum Novarum, Quadragesimo Anno *i* Mater et Magistra. *Fazę już nową rozpoczyna* Pacem in Terris *oraz konstytucja* Gaudium et Spes, *są to bowiem dokumenty adresowane już nie tylko do katolików, lecz do „wszystkich ludzi dobrej woli", i zapowiadające początek współpracy ekumenicznej w samym środku młyna realnego życia.*

Droga protestancka wiedzie przez dwie wczesne, przedwojenne konferencje Life and Work *(w Sztokholmie w 1925 r. mówiono o współpracy Kościołów w dziedzinie ekonomicznej, zagadnień przemysłowych, spraw międzynarodowych i oświaty, a w Oxfordzie, w r. 1937, o problematyce ustrojów ekonomicznych oraz stosunków państwo-Kościół). Dopiero w zeszłym roku w Genewie (na konferencji Kościół-Świat) temat ten został podjęty znowu i postawiony w centrum zainteresowania, (choć na zgromadzeniach generalnych Rady Kościołów, w Amsterdamie, w r. 1948, w Evanston, w r. 1954 i w New Delhi, w r. 1961, poświęcano już wiele uwagi poszczególnym zagadnieniom społecznym, jak sprawy rasowe, prawo międzynarodowe, idea wspólnoty świata). Genewa, podobnie jak* Pacem in Terris, *oraz* Gaudium et Spes, *stanowi więc już etap nowy, stanowi zwrot. Jest przy tym znamienne, że choć konferencja organizowana była przez protestantów i prawosławnych, to niewątpliwie inspirowała ją i zapładniała obecność katolickich obserwatorów i gości, których można właściwie nazwać uczestnikami. Protestanccy i prawosławni obserwatorzy na Soborze Watykańskim dali zresztą także swój pośredni wkład do redakcji* Gaudium et Spes.

Drogi zbiegają się więc wyraźnie, i zbiegają się właśnie w dziedzinie „świeckiego ekumenizmu". Wiele spraw wewnątrzkościelnych dzieli jeszcze katolików i protestantów, lecz tam, gdzie wchodzi w grę ich zaangażowanie obywatelskie, polityczne, ekonomiczne i społeczne, zaangażowanie w służbie człowieka, mogą już dziś uważać się za bojowników jednej sprawy, i rzeczywiście tak myślą i tak czują. Właśnie w tym kontekście ekumeniczne znaczenie Populorum Progressio *występuje szczególnie jasno. Konfrontacja Genewska wychodziła od wielu punktów, o których była już mowa w* Gaudium et Spes, *i szła dalej. Teraz z kolei encyklika katolicka posuwa znowu naprzód i rozwija idee centralne w Genewie.*

Nie na tym koniec jednak. Zgromadzenie Generalne Światowej Rady Kościołów, które odbędzie się w lipcu przyszłego roku w Uppsali, i którego motto brzmi: „Oto nowe czynię rzeczy", zajmie się znowu głównie problematyką społecznego zaangażowania Kościoła w świat. Populorum Progressio *będzie tu niewątpliwie jednym z zasadniczych dokumentów wyjściowych. Należy mieć nadzieję, że będzie to znowu krok naprzód, i że teologowie rzymsko-katoliccy znów przyczynią się do tego, nie poprzestając na egzegezie* Populorum Progressio, *lecz dając wkład własnej mądrości w decyzje podejmowane w Uppsali. (...)*

Jest też inny ekumeniczny aspekt encykliki, którego nie wolno ignorować. Nie jest tajemnicą dla nikogo, że mniej więcej od roku protestanci byli dość zaniepokojeni różnymi odgłosami z Rzymu. Powstawać zaczynało wrażenie, że w Watykanie i w kurii przeważył strach, jeśli nie wręcz panika, z powodu rzekomego zagrożenia Kościoła rzymsko-katolickiego przez rozcieńczenie czy rozkład, i że konserwatywna «silna ręka» odwrócić próbuje tendencje do zbyt szybkiego aggiornamento. *Nastąpił w każdym razie cały szereg faktów i posunięć o tej samej wciąż wymowie: zwolnijcie tempo, bądźcie ostrożni, nie gorszcie maluczkich, nie wyprzedzajcie Pana Boga. Dla zewnętrznego obserwatora wyglądało to tak jakby Sobór uznano za błogosławieństwo jeśli nie wątpliwe, to conajmniej dość mieszane, i jakby w ciągu najbliższych paru lat należało się spodziewać raczej regresji niż postępu w dziedzinie wewnątrzkościelnej.*

Ale posunięcia Papieża w dziedzinie spraw zewnętrznych mają wymowę całkiem inną. Populorum Progressio *nie jest nakładaniem hamulców, nie jest prostym powtarzaniem poprzednich encyklik, nie jest staniem w miejscu. Orientację Pawła VI symbolizuje jak się zdaje zdanie, najlepsze chyba w całej encyklice: „nowym imieniem pokoju jest rozwój". Jeśli tak jednak, to nie może być nic statycznego w instytucjach chrześcijańskich, a «łączenie sił ze wszystkimi ludźmi dobrej woli» musi implikować postawę zawsze otwartą, taką, która uczy się nieustannie od świata otaczającego.*

Może się zdarzyć, że równolegle do takiego otwarcia, wychodzenia naprzeciw światu w kwestiach społecznych, trwać będzie jakiś czas w Kościele kotolickim pewna rezerwa czy nieśmiałość w stosunku do procesu przemian wewnętrznych. Można jednak przepowiedzieć bez trudu, że przyspieszone tempo angażowania się na zewnątrz musi, wcześniej czy później, wywrzeć wpływ również na tempo odnowy wewnątrz Kościoła.

McAfee Brown
Commonweal" 19. 5. 67

Teolog amerykański pisze głównie o kierownictwie Kościoła i jego oficjalnej polityce. Ale wpływ zaangażowań świeckich na przemiany wewnątrzkościelne nie tylko kierownictwa dotyczy, i najpierw daje się odczuć „w terenie", u zwykłych wiernych. Otóż wydaje się niewątpliwe, że już dziś i teraz wpływ ten jest bardzo wyraźny właśnie w środowiskach, które realizują konkretnie i bezpośrednio linię *Populorum Progressio*. Tutaj nawet chyba leży jedna z przyczyn chaosu i pewnych symptomów kryzysowych, które występują dziś często (i nie tylko w katolicyzmie!), i które niepokoją nieraz kierownictwo Kościołów (wcale nie tylko kierownictwo watykańskie).

Może jednak również w tym wypadku zachodzi paradoks podobny jak z ekumenizmem, który trzeba było niemal „pogrzebać", by stał się ciałem?

W Europie i w Stanach zapisuje się co roku całe tony papieru, żeby jakoś uchwycić, przytrzymać tak ciemne dziś i nieporadne usiłowanie, które nie zawsze nawet ośmielamy się nazywać po imieniu: wiarą, nadzieją, miłością, lecz które przecie jest samym sercem Tradycji Ewangelii, wciąż żywym w wierności ludzkiej. Całe tony definicji, prób „precyzyjnej syntezy", całe mile czyichś dróg przez mękę „uczciwości wobec Boga i wobec siebie"... i wciąż mgła, może zapis przeczucia twarzy w mgle, wciąż nie ma prostych odpowiedzi na pytania najprostsze — dziecka, przyjaciela: jak wierzysz? kim jesteś? co to znaczy „chrześcijaństwo"?

Ale gdzieś, na biurkach gruboskórnych, zalatanych sekretarzy komitetów od użerania się o ceny kawy, o mediacje w jakichś zawiłych, nudnych, a groźnych sporach polityczno-prestiżowych, o kalorie w puszce konserwy rybnej, powstają tymczasem nerwowe, krótkie zapiski, jakieś artykuliki, bo kazali w centrali, jakaś wypowiedź do obowiązkowej ankiety...

Albo chłopak, który rzucił szanse dużej kariery życiowej, aby „zobaczyć co można zrobić" wśród studentów Singapore, a przekonał

się, że to co można to nic prawie, a nieraz zgoła pomyłka, odnotuje nawpół ironiczny raport z „chrześcijańskiej obecności"...

Tyle w tych zapisach teologii, co ścisnąć zdoła w piąstce dziecko, więcej nie wiedzą niż wiedzą ich autorzy. Ale milkliwe, „zaćmione teologicznie" chrześcijaństwo dzisiejsze, które ledwie majaczy w sieci uczonych dysertacji, tutaj właśnie zaczyna mówić jasno, ma twarz. I może ta twarz właśnie (ta twarz tylko?) jest dzisiaj niewątpliwie, olśniewająco rozpoznawalna?

William Temple powiedział kiedyś: gdyby zdarzyło mi się wpaść do kanału, wolałbym o wiele, żeby na brzegu znalazł się właśnie złodziejaszek, który umie pływać, niż arcybiskup, który nie umie. Dwadzieścia lat pracy Komisji Kościołów dla spraw Międzynarodowych to jedna długa, choć bardzo niedoskonała próba wzięcia na serio oczywistej prawdy, że pomóc światu, zagrożonemu katastrofą planetarną, można tylko w tej mierze w jakiej umie się pływać, w tym właśnie kanale. Prostotę tego poglądu zaćmiewa nieraz niejasność języka. Słyszeliśmy na przykład o «świadectwie Kościoła w dziedzinie spraw międzynarodowych». Ale człowiek w kanale nie potrzebuje, żeby świadczyć o jego nieszczęściu. Potrzebuje czynu, działania. Nawet specjalne znaczenie jakie nadają słowu «świadectwo» kaznodzieje i teologowie nie zmienia faktu, że jest ono, w tej sytuacji, zupełnie nie na miejscu. Człowiek na brzegu, który ma jakikolwiek inny cel, niż wyciągnięcie tonącego, jest przyjacielem bardzo podejrzanym.

Lecz cóż przeto, spyta zaniepokojony rozmówca, jest chrześcijańską specyfiką waszej pracy? Wyzwolić współczucie rzeczywiście, autentycznie chrześcijańskie, to móc odpowiedzieć — nic. Nic zupełnie. Na tym właśnie polega sekret marszruty, wyznaczonej nam przez przypowieść o Samarytaninie. Pomysł podniesienia i obmycia ofiary napaści nie jest wcale oryginalną, specyficzną ideą chrześcijańskiej wiary. Przeciwnie, bohaterem przypowieści jest outsider — *Samarytanin. Jest nam nakazane iść w świat i usiłować być najlepszymi jak umiemy, być akurat tak dobrymi jak niewierzący, kiedy dają z siebie wszystko. Dosyć upokarzające żądanie, i bardzo pouczające dla naszej Komisji.*

Takie są więc korzenie laickiego charakteru CCIA: chcemy być najlepszymi jak tylko można ekspertami ratownictwa w mętnych, wzburzonych wodach kanałów międzynarodowych, i obchodzą nas bardziej praktyczne potrzeby świata niż prestiż czy reklama Kościoła, Kościołów, albo genewskiej Rady. Nie zlecano nam operacji propagandowej. Zlecano nam, byśmy się stali sprawnym instrumentem bardzo konkretnej służby ludziom.

Słowo „laicki” w tym kontekście nie jest przeciwieństwem słowa „teologiczny”, tylko przeciwieństwem słowa „kościelny”. Człowiek świecki żyje w świecie, jest zdeterminowany przez jego konieczności, techniki, siły. Jego słowa i reakcje rażą też nieraz eklezjastyczne uszy, bo chcąc żyć sprawnie i działać skutecznie musi widzieć z bardziej brutalną, tragiczną jasnością realia ludzkiej doli. Ale prawdziwa teologia jest chyba po to, by rozświetlać nadzieją prawdziwą sytuację człowieka, nie zaś po to, by tuszować i upiększać jej tragizm i niepewności?

Czy chrześcijanie mogą wnieść jakiś specjalny wkład w dzieło pokoju i sprawiedliwości? Samo takie pytanie jest jak sądzę źle postawione, infantylnie egocentryczne. Jeśli damy wszystko co mamy, ze wszystkich sił i z całego serca, to doprawdy wszystko jedno czy ktoś spod innych sztandarów da więcej czy też da mniej. Świat jest jeden i nasza troska jest jedna. W każdym już razie nie chcemy żadnej „chrześcijańskiej ideologii”, nawet w teologicznym przebraniu. Nie mamy żadnych gotowych rozwiązań w rękawie, nawet żadnej interpretacji historii, którą można by wydedukować bezpośrednio z naszej wiary. Mawiamy nieraz, że mamy pewną wizję człowieka, jego przeznaczenia, jego stosunków ze środowiskiem (w najszerszym sensie), i to jest chyba bliskie prawdy. Ale spotykamy na każdym kroku ludzi niewyznających formalnie chrześcijaństwa, którzy instynktownie dzielą tę właśnie wizję, są jej wierniejsi niż my sami. Cóż więc możemy powiedzieć? Tyle chyba, że wyznajemy Pana, który, choć tak źle i powierzchownie Go rozumiemy, jest nam przecie objawieniem tragedii i chwały człowieczeństwa. I za którym, dzięki Bogu, idzie bardzo wielu ludzi, nieznających Jego imienia.

Alan R. Booth
Sekretarz CCIA w Londynie.
„The Ecumenical Review”, No 2, April 1967.

Siedzisz tu i pytasz sam siebie nieustannie, co u licha ciężkiego tutaj robisz, i o to samo pytają ciągle dziesiątki ludzi, zwykle «kościelnych», dla których jest niepojęte po co właściwie ktoś miałby siedzieć w Singapore, wśród dwu tysięcy studentów, przeważnie potomków chińskich imigrantów sprzed dwu stuleci.

Sięgasz przeto po broszurkę Rady Kościołów, o „chrześcijańskiej wspólnocie w świecie uniwersyteckim”, odszukujesz ustęp o obecności, i dowiadujesz się, że nieraz musi ona być „anonimowa”. Uspakajasz się więc, ale na chwilę tylko.

Bo każdy zawsze pyta: macie tutaj swoją grupę czy nie? Dlaczego nie macie? Tymczasem nie masz ochoty zakładać grupy. Nie teraz w każdym razie. Byłoby to dosyć sztuczne, wiesz o tym. Więc tylko jesteś tu po prostu. Wstajesz rano, tak jak każdy, myjesz zęby, pijesz kawę... i najczęściej tylko siedzisz w kantynie pogadując ze studentami. Ale ludzie chcą widzialnych dokumentów tego co robisz. Chcą widzieć. Mojżesz chciał znać imię Boga, Piotr chciał zbudować świątynię, nie jest łatwo wyobrazić sobie obecność bez jakiejś formy... Forma jest zresztą nieodzowna w każdym twórczym przedsięwzięciu. To cię zaczyna trapić. Czy jesteś twórczy skoro nic nie widać? Wreszcie znajdujesz uzasadnienie. Jesteś twórczy w tym sensie, że jesteś jakby oliwą w przedsięwzięciach cudzych, przyczyniasz się do tego, by szły lepiej. Masz się włączać w to co już jest, co już idzie. Zaczynasz chodzić na zebrania studentów Bractwa Chrześcijańskiego jesteś obecny w tej ich sytuacji (przeciwieństwo nieobecności!), choć sam nie bierzesz już «religijności» tak serio jak oni.

Więcej czasu spędzasz właściwie z niewierzącymi. To zwykle starsi asystenci, samodzielni pracownicy nauki różnego typu, jest ich dużo, możesz spędzić cały ranek na „duszpasterskich wizytacjach" ich gabinetów, przychodzisz, mówisz „helo", pogadujesz, pomagasz napisać list po angielsku.

Przychodzi okres strajków studenckich, zamieszek, aresztowań. Wiesz bardzo dobrze, że naprawdę nie chodzi wcale o wolność akademicką, że za tym wszystkim stoi cały splot innych i sprzecznych interesów. Więc czemu nie napiszesz tego, czemu tego nie powiesz na najbliższym wiecu? Cóż, wiesz że w Nanyang działa cenzura, wiesz że możesz wpaść w kłopoty z tutejszą władzą albo jakąś inną, chcesz tu przecież pracować, nie dostaniesz posady...

Kiedy okazuje się, że zostałeś doradcą Towarzystwa Buddystów, wszyscy są zatroskani. «Ale czy to nie będzie źle rozumiane? Czy to nie postawi w wątpliwość twego chrześcijaństwa? Czy nie wystarczyłoby po prostu przyjaźnić się z nimi bez zobowiązań? Przecież wiesz doskonale: poprosili cię tylko dlatego, że musieli mieć dwóch doradców, aby uzyskać zezwolenie na założenie stowarzyszenia, a nikt nie chciał się zgodzić, bo wiadomo, że to „środowiska dywersji"»!

Tłumaczysz, że właśnie o to chodzi, że właśnie dlatego. Bierzesz ich poważnie, pomagasz organizować pogadanki, chrześcijanie nie przychodzą nigdy, boją się skażenia czystości swych przeświadczeń. Może jednak „świecki sens Ewangelii" nie jest tak sprzeczny z buddyzmem jak się zdaje? Niektórzy mówią nawet dzisiaj, że chrześcijanie powinni zostawać buddystamii, muzułmanami, hindusami, że w ten spotób Chrystus staje się obecny w tych religiach, ty jednakże

nie jesteś teologiem, raczej szukasz drogi po omacku, na wyczucie. Ale jeśli o Bogu można powiedzieć tylko czym nie jest, a wszystkie twierdzenia pozytywne, jako metafizyczne, nie wchodzą w grę (nawet boisz się myśleć o tym wszystkim, tutaj daleko, gdy tak żyjesz sam i modlisz się nieporadnie, i niebardzo wiesz jak żyć i jak się modlić), skoro więc tylko tyle możesz powiedzieć o Bogu, to zostaje chrześcijańska antropologia i zaraz wychodzi sprawa historycznego Jezusa. Ale ty nie jesteś teologiem. Więc ponieważ nie umiesz powiedzieć jasno jak wierzysz, postanawiasz to w sobie znaleźć, wyjaśnić, właśnie w kontakcie z buddystami, muzułmanami, komunistami, agnostykami, żyjąc z nimi, pracując dla wspólnych spraw. Może powiesz im z czasem czym, jak sądzisz, NIE jest chrześcijaństwo, czym twój Bóg NIE jest, może kiedyś jakiś buddysta albo agnostyk powie co to znaczy „być chrześcijaninem"... Tylko to już może być twój syn albo wnuk jak to się stanie.

Ale teraz, jeśli wspólny los, dialog, zaangażowanie sprawi, że ty i twoi przyjaciele-niechrześcijanie, że wszyscy razem poczujecie się bardziej dojrzali, bardziej ludzcy, że narodzi się wśród was coś jak radość, jak wdzięczność, to — jak trzeba to nazwać? Czy trzeba to nazywać w ogóle? Czy przyjąć jako „dane"? Może twój przyjaciel, agnostyk, który żyje jak ty życiem spotkania, gotowości, który może — jak ty — widzi życie jako pielgrzymkę w nieznane, a idzie ufnie, może ten przyjaciel, pewnego dnia, znajdzie w sobie tak wielką radość i siłę, że jego służba stanie się spontanicznie aktem bezinteresownego oddania, tak że to on będzie prawdziwie „misjonarzem" zakrętu, skrzyżowania dróg? On, nie ty? Wszystko jedno?

Kiedy misjonarze Zachodu przybyli do Azji, stawiali stawkę na chrześcijaństwo. Teraz narody tego kontynentu idą w ich ślady: stawiają na swoje religie, swoje ideologie. Ale trzeba czego innego. Trzeba bez troski rzucić wszystkie stawki do jednej puli. Chrześcijaństwo musi obumrzeć w tej ziemi jak ziarno, nim wyrośnie mocne, proste drzewo społeczności prawdziwie ludzkiej.

W czasie sennej, południowej przerwy, gdy wszystko cichnie i drzemie, odpoczywa się w kantynie nad małą czarną. Czasem powiew przewinie się wśród palm za oknem. Pytasz siebie, a ci wkoło wiedzą że pytasz, bo pytają i oni, dlatego po prostu, że są ludzcy: co jest sensem tego wszystkiego? Życia? I możesz tylko modlić się, nieporadnie, z nadzieją dla nich, dla siebie, że sensem jest Chrystus, i On jedynie.

Huang Hsing Peng
„Student World", NO 2/1966

Uczono nas w szkole, że Jezus Chrystus był prawdziwym człowiekiem i że to jest centralna, wyróżniająca tajemnica chrześcijaństwa. Swoich nie-ludzkich czy ponad-ludzkich bogów i bożków mają wszak wszystkie religie.

Uczono nas tego, ale rzadko już potem umieliśmy zobaczyć twarz wiary i nadziei w człowieku prawdziwym rzeczywiście, słabym i bezradnym w najszczytniejszych nawet usiłowaniach (które, cóż, wiemy przecież z Ewangelii: są związane z klęską i przegraną jak dwa ramiona krzyża), w człowieku, przedzierającym się mężnie, zwyczajnie, przez gąszcz zwykłej, świeckiej doli, i nawet przez jej ciemność, (wiemy przecież i to: Eli, Eli...).

Rzadko pokazywała nam to właśnie nasza formacja chrześcijańska i dlatego może stawała się zwolna samą abstrakcją, samą mgłą, samą „duszą".

Traci ją dziś, to prawda. Traci zarazem tak wiele z tego, co było znajome, drogie, bezpieczne, że nie może nie być lęku. To już przecież tylko ziemskość, tylko polityka, tylko humanizm, mówimy. Lecz może — nie ma rady. Może właśnie tak, prawie jak umieranie, „tracenie duszy", musi wyglądać nowy wschód starej prawdy, że Jezus Chrystus jest prawdziwym człowiekiem i ma twarz.

Anna Morawska

HARVEY COX

Z WYSTAWY W MONTREALU

Tylko właściwie z obowiązku dziennikarskiego zaszedłem do Pawilonu chrześcijańskiego, gdzieś między ekspozycją grecką a terenami ONZ. Okazało się, że to jedno z niewielu miejsc na „Expo 67", gdzie warto było pójść.

Pamiętacie odrażające pawilony religijne na niesławnej pamięci targach w Nowym Jorku? W pawilonie watykańskim zalew mitr i ornatów i Pieta Michała Anioła na ruchomych pasach wachlująca publiczność. U protestantów, już u progu, tłum nadgorliwców, wtykających broszury swoich sekt, potem rzędy bud czy straganów, z których każdy zdawał się zachwalać swój towar duchowy tak by przekrzyczeć innych.

W Montrealu, jakimś cudem, ani śladu z tego wszystkiego. Pawilon chrześcijański, jak słyszałem, urządzał komitet mieszany, kanadyjskich katolików i protestantów, ale nawet tego sukcesu kościelnego ekumenizmu nie rzuca się zwiedzającym w twarz, trzeba

dopiero spytać, aby dowiedzieć się czegoś o organizatorach. Nad drzwiami napis: „Pawilon chrześcijański". Nic więcej.

Wewnątrz, żadnego prawie otwarcie religijnego symbolizmu. Żadnych pootwieranych Biblii, żadnych kolekcji historycznych krucyfiksów, szat kościelnych, zdjęć chrześcijańskich dygnitarzy. Znacznie więcej gotyku widziałem w pawilonie czeskim.

Wchodzi się przez niewielki dziedziniec do dużej, zaciemnionej sali. Nic tylko dziesiątki fotografii bardzo zwykłych ludzi w całkiem nieheroicznych, codziennych sytuacjach. Jakaś znudzona kasjerka, szofer taksówki upatruje miejsca na zaparkowanie, umizgi zakochanych na plaży, grupka dzieci ogląda świerszcza, tancerka, między dwoma strip-teasami, zaciąga się pospiesznie papierosem... Trudno powiedzieć dlaczego, ale wrażenie jest wstrząsające. Może przez kontrast po prostu.

Bo cała wystawa naokoło jest zamierzonym hymnem chwały na cześć człowieka przez duże „C". Człowiek-Badacz, Człowiek-Producent, Człowiek-Zdobywca Kosmosu, Zwycięzca czasu, przestrzeni i prawie wszystkiego w ogóle. Chyba słusznie akcent główny Expo 67 to nadzieja i humanizm. Ale, po kilku godzinach szczególnie, to zaczyna być raczej nie do wytrzymania. „Człowiek" zaczyna niepokojąco przypominać jakąś bezideologiczną wersję twardo-brodych, sokolookich herosów. Kosmonauci, chemicy i badacze oceanów zdobywają nieznane lądy nauki. Człowiek sięga gwiazd. Ale bolą już trochę nogi, a w restauracjach wszędzie są ogonki. Potem wchodzi się do pawilonu chrześcijańskiego, i coś się zaczyna dziać. Trochę nieretuszowanych fotografii, i budzi się jakieś ciepło i blask, tak, przeżywa się wreszcie afirmację człowieka takiego jakim jest naprawdę, tutaj i teraz. Mają jakąś najgłębszą rację, są bardzo drodzy ci grubawi mężczyźni, niemłode kobiety, kostropate wyrostki, wszyscy ci ludzie, ani zdruzgotani rozpaczą, ani sięgający gwiazd. Są piękni. Dobrze jest patrzeć na nich — po tym wszystkim.

Następna sala pawilonu jest ciemniejsza i nastrój zmienia się. Wyświetlany jest dziesięciominutowy film Charles Gagnona pt. *Ósmy dzień*. Montaż kronik i filmów dokumentalnych, od czasu Pierwszej Wojny Światowej do dziś. Artystyczny umiar, tak charakterystyczny dla całego pawilonu, ocalił film zupełnie od oczywistej pokusy pokazania, z brutalnym naciskiem, samego zła i okrucieństwa. Oczywiście są fragmenty Buchenwaldu, wojny, bombardowań. Ale jest też Buster Keaton, nonsens, bezradność, smutek na granicy śmiechu i uśmiechu. Film jest szybki, rozmaity, straszliwy, śmieszny, wzruszający, bardzo wymowny. Zostawia leciutki posmak ironii pod adresem pompatycznej Expo, i świadomość ciemnej za-

gadki w człowieku, której nie trzeba dać się bez reszty zaabsorbować, ale o której nie wolno zapominać.

Sala trzecia, jasna, wysoka, robi wrażenie jakby zagarniała człowieka w górę. Na ścianach parę wielkich zdjęć, znowu bardzo zwyczajnych ludzi, ale pod każdym — werset biblijny. Każdy z nich dodaje jakiś odcień do centralnego motywu ekspozycji, jakim są słowa: „Światłość w ciemnościach świeci, a ciemności jej nie ogarnęły”. Akcent nadziei, wiary w przyszłość, ten sam co całej wystawy, jakże bezpretensjonalnie wyrażony, a jak nieporównywalnie bardziej znaczący, po realizmie dwu poprzednich sal.

Wychodzi się przez długi biały korytarz, na ścianach trzy fotografie bez podpisu, nie potrzeba podpisów, to Wietnam.

Już potem, w zimnym wietrze słonecznego dnia, wciąż jeszcze jakby zdziwiony przeżytym wstrząsem, zdałem sobie nagle sprawę, że przeżyłem oto klasyczną sekwencję kultu liturgicznego: składanie chwały i adoracja, afirmacja wiary, skrucha, akt odnowy wierności i oddania. Gerhard Ebeling powiedział kiedyś, że aby mówić po świecku o Bogu, musimy się najpierw nauczyć mówić o świecie po bożemu.

Pawilon chrześcijański robi właśnie to. Winszuję jego twórcom.

Harvey Cox
tłum. Anna Morawska

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

FILOZOFIA I TEOLOGIA WSPÓŁCZESNA W OCZACH MARITAINA

Nie jest łatwo wydać sprawiedliwy sąd o własnej współczesności. Po prostu brakuje potrzebnej perspektywy, by móc wszechstronnie i bezstronnie ocenić wydarzenia, prądy i nurty, w których jest się osobiście zaangażowanym. Toteż wszelkie próby „obrachunków ze współczesnością" grzeszą zwykle, jeśli nie skrajnością ocen pozytywnych czy negatywnych, to brakiem proporcji w kwalifikacji zdarzeń.

Sprawiedliwy i spokojny sąd jest trudniejszy dla tego, kto sam brał czynny i twórczy udział w budowaniu współczesności, czy jej bezpośrednim przygotowywaniu, a obecnie znajduje się już na uboczu, poza zasięgiem najbardziej żywych tendencji. W takiej, niełatwej sytuacji znalazł się, gdy zamierzał wydać sąd o współczesności, Jacques Maritain, jeden z najwybitniejszych myślicieli chrześcijańskich pierwszej połowy XX wieku. Nie trzeba go przedstawiać. Jest dobrze znany jako filozof z pasją poszukujący wszędzie prawdy oraz ten, kto przez pół wieku głosił ją zdecydowanie i z niesłychanym żarem i zaangażowaniem we własną współczesność; jako przedstawiciel laikatu, który rozumiał i realizował w swoim życiu powołanie chrześcijanina w świecie daleko naprzód przed soborową promocją laikatu. Dziś jest to osiemdziesięcioletni myśliciel, który, po okresie aktywnej i twórczej walki o prawdę, oddaje się jej kontemplacji, już w bardziej religijnym niż filozoficznym sensie, w zaciszu Fraternité Małych Braci w Tuluzie. Wybór takiego właśnie stylu życia na jego ostatni okres wydaje się być potwierdzeniem, że jego poprzednie poszukiwania i głoszenie prawdy było szczere, autentyczne i właściwie ukierunkowane. Jest też swego rodzaju zaznaczeniem organicznej łączności między filozoficznym i religijnym jej rozumieniem i posiadaniem.

Jak Maritain wywiązał się z tego — jak zaznaczyłam — niezmiernie trudnego zadania oceny własnych a zarazem już następnych czasów? Odpowiedź też nie jest łatwa. Książka *Le paysan de la Garonne* (Paris 1966, Desclée de Brouwer, ss. 405), będąca tym właśnie sądem nad współczesnością, zainteresowała, zaniepokoiła, wywołała burzę dyskusji zwłaszcza we Francji. W ciągu bardzo krótkiego czasu osiągnęła

osiem wydań i sześćdziesiąt tysięcy egzemplarzy nakładu. Głosy są kontrowersyjne, przeważają krytyczne. Są równie ostre, energiczne i stanowcze jak treść książki.

Nie zamierzam oceniać dzieła Maritaina, ani przedstawiać jego treści. Byłoby to zresztą zamierzenie bezcelowe, bo nie stanowi ono studium o charakterze ściśle naukowym, ale raczej pozycję z pogranicza filozofii i literatury. Toteż liczą się nie tylko twierdzenia lecz także i cały klimat, który przecież jest nieprzekazywalny, na który składają się: namiętne ukochanie prawdy, Kościoła i człowieka współczesnego oraz lęk, może czasem nawet przesadny, by nie zboczył on z drogi, na której może dosięgnąć prawdy i to prawdy ponadczasowej, a nie tylko aktualnie modnej.

Niewątpliwie pewne oceny i obawy Maritaina czy sposób ich formułowania i wyrażania są przesadne, mogą razić delikatne uszy naszych współczesnych, nieprzywykłych czy odzwyczajonych od ostrych dyskusji. Trudno mu jednak odmówić bystrości widzenia i wnikliwości w ocenie, gdy chodzi o zjawiska najbardziej ogólne, podstawowe. I dlatego nie wydaje mi się słuszna postawa wielu naszych współczesnych, którzy książkę Maritaina kwitują powiedzeniem: jest stary, nie jest w stanie zrozumieć współczesnych zjawisk i tendencji, trudno liczyć się z jego zdaniem.

Mówiąc o książce Maritaina podkreśla się przede wszystkim jego oceny negatywne. Dla sprawiedliwości trzeba dodać, że dostrzega on w świecie współczesnym, w Kościele naszych czasów, w *aggiornamento* soborowym ogromną sumę dobra. Mówi o wielkich aspiracjach duchowych i religijnych naszej epoki, nieznanych niedawnym czasom jednostronnego racjonalizmu i pozytywizmu, o pragnieniu autentyczności, potrzebie odkrycia tajemnicy bytu ludzkiego, pragnieniu prawdziwego braterstwa i miłości, pasji Absolutu. Z radością dostrzega i akceptuje dokonujące się przemiany w Kościele, a więc przede wszystkim dowartościowanie osoby ludzkiej, co dziś, na tle filozoficznych i socjologicznych prądów przyznających prymat grupie społecznej przed jednostką, wydaje się ogromnie ważne, zaakcentowanie prawa człowieka do wolności, także religijnej, idei powszechnego braterstwa, podkreślenia dobra i piękna tego świata, afirmację ziemskiej misji chrześcijan, promocję laikatu czy wreszcie zrozumienie prawdziwie Piotrowej władzy w Kościele. Wszystko to składa się na jakąś eksplozję dobra, której jesteśmy świadkami.

Ale — w myśl głoszonej przez Maritaina zasady filozofii dziejów — historia świata rozwija się i wzrasta równocześnie na linii dobra i zła. W pewnych „wybitniejszych" epokach, do których niewątpliwie należą nasze czasy — spotęgowanemu wzrostowi dobra towarzyszy, wyraźniejszy niż kiedyindziej, rozwój elementów przeciwstawnych, negatywnych.

Pod ich adresem skierowuje Maritain ostrze swojej, czasem niemal drapieżnej, krytyki. Wiele rozwiązań, ujęć czy tendencji współczesnych wypacza — zdaniem Maritaina — właściwą treść i sens chrześcijaństwa. Ocenia je jako niebezpieczne czy wręcz szkodliwe. Do takich niezdrowych tendencji w teologii zalicza dążność do oczyszczenia doktryny chrześcijańskiej z wszystkich elementów „negatywnych" (krzyż, asceza, post, piekło, grzech) a człowieka z wszelkiego poczucia winy. Poza tym wiele treści wiary traktuje się dziś jako mity (grzech pierworodny, dzieciństwo Chrystusa, zmartwychwstanie ciał, stworzenie, istnienie złych duchów). Dążność do temporalizacji chrześcijaństwa — to jeszcze jeden z przejawów jego deformacji. U podstaw tych wszystkich negatywnych zjawisk współczesności dostrzega Maritain wielkie nieporządki w dziedzinie poznawczej: mieszanie wartości różnych typów poznania, niedocenienie albo wprost zanegowanie roli rozumu w ujęciu prawd wiary (fideizm), a przede wszystkim przyznanie prymatu aktualnej skuteczności nad pozaczasową prawdą. Nawet u osób duchownych — z bólem zauważa Maritain — obserwuje się pogoń za skutecznością niemal za wszelką cenę.

Cały ten obraz, może nie tyle nowej teologii wprost czy konkretnych autorów, ale raczej pewnych prądów i tendencji, może peryferyjnych, ale ambitnych i krzykliwych — nazywa Maritain „gorączką neomodernizmu", którą ocenia jako bardziej zaraźliwą zwłaszcza w kołach intelektualistów i bardziej niebezpieczną niż modernizm czasów Piusa X. Tamten szerzył się zwłaszcza wśród myślicieli protestanckich, ten jest „wewnętrzną apostazją".

Można by z Maritainem dyskutować, czy określenie jest słuszne, czy to, co obecnie dzieje się w Kościele, rzeczywiście przypomina i ma związek z tym zjawiskiem, które wystąpiło w historii myśli chrześcijańskiej na początku naszego wieku, czy nie zbyt ostro atakuje on te próby ujęcia chrześcijaństwa dyktowane żarliwością apostolską (nastawieniem na skuteczność właśnie), a wywołane reakcją przeciw formalizmowi i jurydyzmowi, czy nie zbyt szybko uogólnia często sporadyczne wypadki. Byłby to jednak spór o słowa. Klimat książki wskazuje, że jej autorowi nie o to chodzi.

Chciałabym z książki Maritaina wydobyć i podzielić się tym, co uważam — bez przyczepiania się do ciętych i gorzkich słów — za najważniejsze w jego gorącym wystąpieniu w obronie prawa człowieka do pozaczasowej prawdy i przypomnieniu mu jego zdolności jej poznania.

Maritain dostrzega — i chyba nie bez podstaw — zagrożenie człowieka współczesnego właśnie w tej dziedzinie. Niebezpieczeństwo nadchodzi z różnych stron: ze strony coraz bardziej wszechwładnej kultury technicznej, ze strony nauk szczegółowych pretendujących do przypisywania sobie monopolu na poznanie racjonalne oraz ze strony lite-

ratów, którym zdaje się, że wyczerpują problematykę filozoficzną. Zjawiskiem najgroźniejszym — zdaniem Maritaina — jest wiążący się z tym brak zaufania czy zatracenie zdrowego rozsądku, tej filozofii spontanicznej (prefilozofii), której *nota bene* Maritain tyle miejsca poświęcił w poprzednich swoich dziełach. Dana jest ona człowiekowi jako wyposażenie natury. Jej strata jest nie do wyrównania. Człowiek bez niej — dosadnie wyraża się Maritain — „jest jak zwierzę, które straciło instynkt, jak pszczoła, która nie wie, jak robić miód".

Prefilozofia nie jest jedynie wyposażeniem natury. Jest darem natury pogłębionym przez kulturę danego środowiska, w którym człowiek żyje. Prefilozofia człowieka kręgu kulturalnego Zachodu (wszystkie rozważania Maritaina dotyczą zasadniczo kultury zachodnioeuropejskiej i Kościoła Zachodniego) rozwijała się w oparciu o dwa wydarzenia o charakterze poznawczym: objawienie żydowsko-chrześcijańskie i racjonalistyczną myśl grecką.

Kultura zachodnia jest więc uprzywilejowana, uprzywilejowana jest też prefilozofia tego kręgu. Zespół prawd powszechnych, dostępnych wszystkim ludziom bez specjalnego, systematycznego kształcenia, które dotyczą najbardziej podstawowych zjawisk życia i świata, znajduje się tutaj w stanie bardziej uświadomionym i wypracowanym niż gdzieindziej. Można tak twierdzić, jeśli naturę ludzką pojmie się ostatecznie jako bardziej racjonalną niż irracjonalną, raczej ukierunkowaną niż beznadziejnie szarpiącą się oraz wolną ale równocześnie zdyscyplinowaną.

Współczesnym procesom przechodzenia do ery technokratycznej towarzyszy zagubienie tej humanistycznej i powszechnej mądrości racjonalnej. Rozwój i panowanie wiedzy o zjawiskach, i złączone z nią wzrastanie mocy człowieka nad materią, idzie w parze z brakiem zainteresowania wiedzą ściśle filozoficzną, a ograniczaniem się do filozofowania na wzór przeżyć estetycznych.

Znajduje to także wyraz w ujęciu teologii. Chciałoby się jakoby dokonać przeskoku od wiedzy typu nauk szczegółowych do prawd wiary. Ponieważ taki przeskok nie może być usprawiedliwiony racjonalnie, *hiatus* ten bardzo często zwiera się po prostu wiarą. Dlatego Maritain uważa za stosowne raz jeszcze przedstawić relacje między poznaniem naturalnym, racjonalnym a wiarą.

Niewątpliwie Najwyższą Prawdę osiąga się wiarą. Wiara jednak suponuje odpowiednie przygotowanie racjonalne. Prawdy wiary wymagają ujęcia i sformułowania intelektualnego, co jest zadaniem teologii. Teologia natomiast nie może ukształtować się bez pomocy naturalnej mądrości, do której ludzki rozum jest zdolny i którą w jej stadium najwyższym, sformułowanym i uporządkowanym stanowi filozofia. Wiara domaga się więc zarówno filozofii jak i teologii. Oczywiście — zaznacza Maritain — praca intelektu w dziedzinie wiary jest trudna

i fatygująca. O wiele łatwiej — dodaje z przekąsem — być chrześcijaninem, który chodzi co niedzielę na Mszę św. a potem instruuje się oglądając programy telewizyjne, słuchając radia i czytając „Paris Match". Ale to za mało, „bo człowiek jest człowiekiem".

I w tej dziedzinie widzi Maritain ogromne pole do odnowy. Odnowa, do której zachęca Sobór, dotyczy wprawdzie spraw wewnętrznych, by jednak poszła we właściwym kierunku, potrzebna jest wielka praca rozumu, odnawiającego swe uniwersalne perspektywy i jeszcze bardziej zgłębiającego rzeczywistość. Żadna wiara i mistyka tu nie wystarczą, potrzeba pracy intelektu.

Swoje wystąpienie w obronie intelektu, w obronie wiecznych prawd i praw człowieka do nich czyni Maritain w oparciu o Ewangelię, która tyle miejsca poświęca prawdzie. Przecież Chrystus-Prawda na to się narodził i przyszedł na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Stąd obowiązek szukania prawdy i świadczenia o niej powinien być udziałem każdego chrześcijanina.

I znowu Maritain nie zaprzecza, że prawdy wiary nieskończenie przekraczają zdolności ludzkiego rozumu. Bóg chciał jednak, aby nieskończenie transcendentna prawda była wyrażona w pojęciach i słowach ludzkich (a pełny człowiek ma racjonalną naturę). Tym przecież tłumaczy się nauczanie proroków, działalność apostolska Chrystusa czy urząd nauczycielski Kościoła. Właściwością objawienia żydowsko-chrześcijańskiego jest jego przekazywalność. Stanowi ono szereg prawd, które człowiek może sformułować, przyswoić, wyrazić w języku intersubiektywnie sensownym, oczywiście zawsze pamiętając o dysproporcji jego intelektu w stosunku do tych prawd i elemencie tajemnicy. Maritain przypomina starą prawdę, że łaska nie burzy natury, ale ją udoskonala. Pragnienie prawdy i dążenie do niej jest związane z naturą człowieka, a więc jest czymś najbardziej dla niego właściwym. Posiada on też zdolność jej osiągnięcia na mocy własnych sił. Inaczej natura byłaby sama w sobie sprzeczna. Człowiek posiada także zdolność osiągnięcia w pewnej mierze poznania rzeczy Boskich, gdy jego siły naturalne łączą się ze światłem wiary.

Czy istnieje wobec tego jakiś kierunek myślowy, filozoficzny czy teologiczny, którzy bardziej niż inne byłby predestynowany do poznania prawdy, prawdy ostatecznej o świecie, Bogu i człowieku?

Sąd Maritaina o sytuacji filozofii współczesnej pod tym względem jest — co najmniej — zaskakujący, przynajmniej w pierwszym momencie. W drugiej połowie XX wieku — twierdzi — istnieją tylko dwie filozofie: marksizm i filozofia chrześcijańska.

Koncepcja filozofii Maritaina usprawiedliwia ten jego dość nieoczekiwany sąd o współczesnej filozofii. Filozofią dla niego jest ostateczne tłumaczenie istniejącej realnie i całej rzeczywistości. Skierowanie na

obiektywnie istniejący byt (realizm) i pragnienie ostatecznego tłumaczenia stanowią cechy konstytutywne tego, co Maritain określa mianem filozofii.

Realizm stanowi punkt zbieżny między marksizmem i filozofią chrześcijańską (Maritain ma głównie na myśli tomizm). Istnieje jednak między nimi punkt rozejścia się. Filozofia marksistowska, mimo poznawczego realizmu, już w punkcie wyjścia utożsamia rzeczywistość pozamyślową z materią i odrzuca możliwość autonomicznego istnienia bytu duchowego. Pozostaje więc — zdaniem Maritaina — jedynie filozofia chrześcijańska, która ze swej natury nastawiona jest na poznanie obiektywnej prawdy o całej bogato rozmaitej rzeczywistości.

Stawiając w ten sposób sprawę Maritain nie neguje pluralizmu doktryn filozoficznych. Każda epoka posiada grupę myślicieli, którzy zafascynowani jakąś prawdą szczegółową czynią z niej kluczowy przedmiot i cel swoich dociekań i rozważań. To z kolei pociąga za sobą powstawanie doktryn akcentujących inne prawdy szczegółowe. Wielość doktryn, chociaż jest — zdaniem Maritaina — wynikiem swego rodzaju subiektywizmu czy indywidualistycznego podejścia do zagadnienia prawdy, pełni jednak swoją bardzo ważną rolę (bo zapładnia i uwszechstronnia) w kulturze ludzkiej.

Filozofia współczesna jest więc antyrealistyczna. Rozwija się zasadniczo na linii wyznaczonej przez Descartesa, który w historii myśli nowożytnej skomplikował i powikłał drogi ku prawdzie o obiektywnie istniejącej rzeczywistości. Przesunął mianowicie punkt zainteresowania z rzeczywistości obiektywnie istniejącej na idee, myśl, poznanie, a w konsekwencji na przeżycia ludzkie. Tę linię subiektywistyczną, a w pewnym sensie i idealistyczną, kontynuuje większość współczesnych kierunków filozoficznych. Toteż wszystkim współczesnym myślicielom, którym Maritain przyznaje wyjątkową inteligencję, nawet niekiedy geniusz i niezwykłą rolę w kulturze współczesnej — odmawia jednak miana filozofów. Są to — w jego określeniu i d e o z o f o w i e, a ich systemy myślowe określa mianem — i d e o z o f i i (dociekań nad ideami). Nie jest to jednak — zastrzega Maritain — nazwa pejoratywna. Oznacza tylko swoistą drogę poszukiwań, odrębną od tej, jaka jest właściwa dla filozofii realistycznej, której jedynym celem jest poznanie o s t a t e c z n e prawdy o całej r z e c z y w i s t o ś c i.

Opinia Maritaina dotyczy zwłaszcza dwu najbardziej powszechnych i liczących się w naszej kulturze kierunków: fenomenologii i egzystencjalizmu. Ich twórcom i najwybitniejszym przedstawicielom poświęca wiele uwagi. Husserl — przyznaje Maritain — był wielkim umysłem, prawym i uczciwym, ale „padł ofiarą Descartesa i Kanta". Tragedia Husserla, jego zdaniem, polega na tym, że — skierowany przez Brentanę na drogę realizmu — pod wpływem *cogito* wziął

ideozofię za filozofię i ostatecznie ograniczył się do ideozofii. Heidegger to — w opinii Maritaina — wielki umysł metafizyczny, który został uwięziony w świecie świadomości, a Sartre — to „frapujący świadek nieobecności filozofii w naszych czasach".

Przedmiot zainteresowania fenomenologów i egzystencjalistów stanowi świat rzeczy ludzkich, wierzenia, historia, kultura, filozofia, religia. Są to dziedziny w najwyszym stopniu interesujące. Ale, aby je ostatecznie wyjaśnić, trzeba szukać najbardziej podstawowych pryncypiów bytowych całej rzeczywistości, a więc tego, co w ogóle istnieje. Maritain lojalnie podkreśla, że fenomenologowie i egzystencjaliści to najczęściej myśliciele bardzo inteligentni, posiadający rozległą wiedzę, uczciwi i szczerzy w swoich poszukiwaniach. Ich analizy są pouczające, a czasem wręcz pasjonujące. Filozofia współczesna może z nich wiele skorzystać, ale nie może być przez nie zastąpiona.

I znowu można by dyskutować z Maritainem, czy ma prawo odmawiać miana filozofii fenomenologii czy egzystencjalizmowi. Przecież przywykliśmy, że termin filozofia posiada bardzo szerokie znaczenie. Byłby to jednak znów spór o słowa, bo Maritain wyraźnie używa go w zawężonym sensie. Ma bowiem na uwadze określoną funkcję filozofii, mianowicie jej rolę ostatecznego wyjaśnienia bytu w ogóle. Wobec tego ma prawo odmówić tego miana kierunkom, których celem nie jest zdobycie najbardziej podstawowej prawdy o całej rzeczywistości.

Ale nie to jest ważne. Ważny jest fakt, że Maritain w kulturze współczesnej dostrzega niepokojącą lukę. Istnieją nauki szczegółowe, które zasadniczo dotyczą zjawisk, i kierunki myślowe nie interesujące się wprost rzeczywistością. Prawda o świecie, o człowieku i Bogu pozostaje poza ich domeną. Istnieje równocześnie konnaturalny duszy ludzkiej głód prawdy o sensie najgłębszym człowieka i świata. To tłumaczy — zdaniem Maritaina — zapotrzebowanie na wielkie syntezy, koncepcje ogarniające całą rzeczywistość, które pomijając drogę bytu powstają w wyniku pomieszania danych nauki, filozofii przyrody, metafizyki i mistyki. Nazywa je Maritain „wielkimi bajkami" czy „fałszywymi monetami".

Nie sam fakt ich istnienia jest — zdaniem Maritaina — niebezpieczny. Zastraszające jest zapotrzebowanie na nie oraz zastępowanie nimi prawdziwej filozofii. Okazuje się bowiem, jak bardzo brakuje „prawdziwej waluty" oraz jak łatwo człowiek wieku ekonomicznego nabiera się na fałszywą walutę. Nie trudno się domyśleć, że Maritain ma tu na myśli przede wszystkim dzieło Teilharda de Chardin. Nie zarzuca mu idealizmu ani ideozofii. Teilhard wierzył niezachwianie w realność świata i Boga. Pragnął dokonać zjednoczenia tej wiary w świat z wiarą w Absolut. Na jego wizję złożyło się — zdaniem Maritaina — bardzo wiele czynników: głęboka wiara nadprzyrodzona, oso-

biste bogate doświadczenie religijne, przekonanie a nawet odczucie istnienia Boga w świecie, mistyczne przeżycia Teilharda, a wreszcie — niezmiernie bogata wizja poetycka, oparta o ekstrapolację wyników nauk przyrodniczych. Uzgodnienie tej wizji z wiarą w Boga jedynego i Trójosobowego, w Słowo Wcielone i spojęciowanie przy pomocy terminów nauk przyrodniczych: biologii, astrofizyki, mikrochemii dały w wyniku wielki mit rzeczywistości powszechnej, Świętej Ewolucji, wszechogarniającej stworzenie i Stwórcę.

Nauka, wiara, mistyka, teologia oraz filozofia (i poezja) są więc w wizji Teilharda fascynująco pomieszane. To pomieszanie uważa Maritain za „grzech" Teilharda, ale zaraz dodaje — grzech nieuświadomiony, bo wszelka idea rozróżnień poszczególnych typów poznania była mu całkowicie obca, jak często bywa obca dzisiejszemu człowiekowi.

Stąd wizję Teilharda ocenia Maritain jako *Grande Fable*. A to, co w niej najcenniejsze — osobiste doświadczenie religijne autora — jest zasadniczo nieprzekazywalne. Teilhardyzm jednak pretentuje do intersubiektywnej sensowności, do stania się doktryną, którą często bierze się za autentyczną syntezę intelektualną — nową filozofię czy nową teologię.

Maritain daleki jest jednak od potępienia Teilharda czy negowania jego pozytywnego wpływu na współczesnych. Odmawia jednak jego dziełu miana teologii czy filozofii. „Ale — na pewno liczni są ci, których serca zostały otwarte na łaskę wiary przez Ojca Teilharda i przez lekturę jego dzieł. Nie dokonuje tego jednak jego doktryna, ale płomień Ojca Teilharda, który zstępuje na nich przez tę doktrynę, przez świętą łaskę Boga i przez łaskę poezji, która choć nie jest nadprzyrodzona także pochodzi od Ojca światłości" — kończy Maritain swoje rozważania o Teilhardzie.

Na tle antyrealistycznie nastawionej myśli współczesnej czy wizji typu Teilharda ukazuje się wyraźniej natura i wartość filozofii klasycznej, szczególnie tomistycznej filozofii bytu. I tutaj trzeba dobrze Maritaina zrozumieć. Nie chodzi mu o obronę przestarzałych pozycji, czy faworyzowanie jakiegoś autora, choćby samego Tomasza z Akwinu. Chodzi o pokazanie pewnego typu filozofii, która ze swej natury ma dogłębnie tłumaczyć wszelką realnie istniejącą rzeczywistość i w ramach której — przy zachowaniu pewnych warunków — można żywić uzasadnioną nadzieję zdobycia podstawowych prawd o świecie, człowieku, Bogu. Chodzi — raz jeszcze podkreślam — o wskazanie typu filozofii, rodzaju filozofowania, a nie twierdzenie, że współczesny tomizm spełnia to zadanie w sposób zadowalający. Maritain bardzo negatywnie i ostro osądza obecną sytuację w tomizmie.

Co zapewnia tej filozofii niezastąpione miejsce w poznawczym ujęciu rzeczywistości? Wiele składa się na to czynników: przede wszystkim

tomizm nie jest doktryną jednego człowieka. Stanowi syntezę, na którą złożyły się wieki mądrości filozoficznej i teologicznej. Po drugie jest to filozofia ze swej natury szeroko otwarta na byt w pełnym tego słowa znaczeniu, co powinno jej gwarantować otwartość na wszelką rzeczywistość, na nowe prawdy, jakie ze sobą niesie ewolucja kultury i nauki, otwartość na pojawiające się metafizyczne problemy realnego świata. Wynikiem otwartości powinien być postęp i wolność. Taka jest natura tej filozofii. Inna sprawa, czy zachowała się ona zawsze w stanie czystym w tym, co nazywa się tomizmem.

Godny przypomnienia również jest — zdaniem Maritaina — stosunek Tomasza do tradycji. W swojej syntezie pragnął on zachować czy ustosunkować się, do wszystkich prawd przed nim wypowiedzianych. A mimo takiego — zdawałoby się konserwatywnego — nastawienia, swoim wystąpieniem zbulwersował zastany sposób myślenia i ujmowania problemów, zafrapował współczesnych nowością swego nauczania. Wprowadził — jak pisze już Tocco, pierwszy jego biograf „nowe metody, nowe racje, nowe punkty doktryny, nowy porządek problemów". To było prawdziwe *aggiornamento* — zauważa ze znaczącą ironią Maritain.

Tomasz — przypomina on — zasadniczo był teologiem. Dla teologii potrzebował narzędzia, jakie stanowi filozofia. Zorientował się, że filozofia platońska, którą przed nim posługiwała się myśl chrześcijańska, nie jest narzędziem odpowiednim. Wybrał więc raczej filozofię Arystotelesa. Ale od początku filozofia Tomasza nie była jednak filozofią Arystotelesa. Posiadał własną wizję rzeczywistości, nieporównywalnie głębszą, swoją intuicję metafizyczną sięgającą o wiele dalej niż myśl arystotelesowska czy cała myśl grecka.

Tomasz — jaki nikt przed nim — odczytał naturę bytu i dostrzegł w nim właściwą rolę istnienia. I to w tomizmie posiada walor ponadczasowy. Wszystko inne może być przestarzałe, nawet odstraszające. Toteż współczesnego tomizmu nie rozumie Maritain jako wierności sformułowaniom czy szczegółowym ujęciom Tomasza. Chodzi o jego znakomite skierowanie na byt i niezrównaną pomoc w odczytaniu prawdy o nim, najistotniejszej i najogólniejszej.

Maritain dodaje natychmiast, że ta ponadczasowość filozofii bytu Tomasza powinna być jednak okazana w czasie. Wina, że tak faktycznie nie jest, obciąża tomistów współczesnych, którzy nie dokładają dostatecznego wysiłku, by w naszym stanie kultury odczytać prawdę o bycie i przekazać ją w sposób zrozumiały dla współczesnego człowieka. Zarzuca im, że tylko „siedzą na katedrach" zamiast oko w oko stanąć z realną rzeczywistością.

Właściwie rozumiana filozofia w tym ujęciu nie krępuje wolności badań. Zresztą filozof w swoich poszukiwaniach musi być niezależny i wolny od jakiegokolwiek nacisku z zewnątrz. Gdyby było inaczej, przestałby być filozofem. Nie może też przysięgać wierności ani żad-

nej osobie ani żadnej szkole, a jeśli jest tomistą — nawet Tomaszowi czy jego pismom. Ważna jest wierność tradycji, ważniejsza jednak wierność badanej rzeczywistości i adekwatnej do celu koncepcji filozofii. Maritain podaje w wątpliwość potrzebę a nawet stosowność zalecenia tomizmu jako doktryny wyróżnionej przez Kościół, zalecenia o charakterze wiążącym i legalistycznym. To zawsze kojarzy się z ograniczeniem wolności. Filozofia tego typu ma dość mocy przyciągającej ze swej natury. I choć obecnie przeżywa rzeczywisty kryzys czy doświadcza braku zaufania ze strony współczesnych — Maritain jest dobrej myśli co do jej przyszłości, a właściwie co do przyszłości człowieka, który chyba nie zagubi swej natury i nie zrezygnuje z racjonalnej wizji świata. Potrzeba tu jednak wielkiego dzieła odnowy, które w naszych czasach nie może być już dziełem jednego człowieka.

Podobnie dostrzega Maritain potrzebę wielkiej i głębokiej odnowy w teologii. Przestrzega jednak przed schlebiającym nowatorstwem. Teologia — ironicznie dodaje — przecież nie musi naśladować „fabryki samochodów, która powinna w każdym sezonie produkować nowe modele pojazdów".

Piętnuje także dostrzegane w dzisiejszej telogii pragnienie bycia za wszelką cenę „dzieckiem swoich czasów". Teologia powinna być doktryną swoich czasów, pod warunkiem jednak, że nie zatraci tego, co dla niej najistotniejsze, i że dołoży tyle wysiłku, ile to możliwe dla człowieka, by uporządkować w całość poznawczą prawdy wiary. Kryterium tego „porządkowania" nie może być jednak skuteczność, ale jedynie prawda.

Z właściwym sobie ogniem wytyka wszelkie błędy nowej teologii: właśnie prymat skuteczności nad prawdą, niedostateczne docenienie roli rozumu w wyjaśnianiu prawd teologicznych (fideizm), zamianę praktyk ascetycznych czy pewnych przez wieki wypróbowanych metod i form życia wewnętrznego na metody psychoanalizy i psychologii (słynny klasztor meksykański, Rorschach w nowicjatach itp.). Ważna jest wiedza i pożyteczne środki psychologiczne, ale nie wydają się one Maritainowi wystarczające dla celów życia wewnętrznego.

*

Jak więc ocenić ogólnie książkę Maritaina? Jeśli czyta się ją bez kompleksów i uczuleń, właściwych współczesnemu człowiekowi, a płynących najczęściej z niedostatecznej znajomości historii filozofii, czy w ogóle z historii myśli europejskiej, stanowi cenne zwrócenie uwagi na zbyt jednostronny styl myślenia o ostatecznym sensie człowieka i świata. Nie wydaje się, aby była wystąpieniem przeciw wolności badań w Kościele. Jak już zaznaczyłam, Maritain uważa, że należałoby

zrezygnować z zalecania (o charakterze prawnym i wiążącym) tomizmu jako doktryny wyróżnionej.

Nie wydaje mi się także, aby Maritain występował przeciw pluralizmowi doktryn filozoficznych czy teologicznych oraz ich adaptacji do współczesności. Książkę Maritaina można odczytać jako wyraz wielkiej troski o człowieka współczesnego, by nie stał się jednostronnym i nie uległ zbytnio modzie w sprawach istotnych, jako obronę osoby ludzkiej *(animal rationale)* i jej praw i uzdolnień do poznania ponadczasowej prawdy. W tej myśli Maritain wskazał na filozofię, która, wykorzystując ludzkie uzdolnienia do zdobycia ostatecznej prawdy, usiłuje tego dokonać w odniesieniu do całej rzeczywistości. Chodzi — raz jeszcze podkreślam — raczej o koncepcję tomizmu niż jego stan aktualny.

Nie wyklucza on potrzeby czy znaczenia innych nurtów myślowych, zwłaszcza współcześnie najbardziej twórczych i żywotnych: fenomenologii, egzystencjalizmu i marksizmu. One się liczą w kulturze, w filozofii i to zarówno w jej szerokim rozumieniu jak i w tym wąskim, przyjętym przez Maritaina. Pomagają bowiem czy mogą pomóc klasycznej filozofii bytu poznać prawdę o bycie w sposób bardziej wszechstronny, pełniejszy i głębszy. Na ich genezę często złożyły się braki, zapomnienia czy luki właśnie filozofii klasycznej. One powstały jako reakcja — czy swego rodzaju lekarstwa i dopełnienie — na zniekształcenia i deformacje tej ostatniej. Niejednokrotnie więc szerzej i dokładniej opracowują zagadnienia tam potraktowane po macoszemu. Chociaż zawierają więc „cząstki prawdy", nie mogą jednak zastąpić realistycznej filozofii bytu, podobnie jak lekarstwa nie mogą zastąpić samego organizmu.

Analogiczna sytuacja dotyczy także wyboru filozofii jako narzędzia dla teologii. Teologia ma prawo, może i powinna — zwłaszcza w fazie poszukiwań i przekształceń — korzystać ze współczesnych kierunków filozoficznych, z tego wszystkiego, co one niosą pożytecznego. Nie wydaje się jednak, aby było wiele filozofii, które mogłyby posłużyć jako narzędzie uporządkowania i wyrażenia depozytu wiary. I chyba nawet współczesna nowa teologia, często inspirowana zdobyczami nowych kierunków filozoficznych czy posługująca się ich terminami, w swoim zasadniczym zrębie — świadomie czy nie — opiera się na tym, co wypracowała klasyczna filozofia bytu. Dzięki temu może spokojniej korzystać z tego, co niesie ze sobą współczesna kultura.

s. Zofia Józefa Zdybicka

JAK TO WIDZIMY

Jeden z kościołów warszawskich. Czerwiec. Niedziela. W kaplicy bocznej Msza św. Czworo dzieci przystępuje do pierwszej Komunii św. Ksiądz zwracając się do tej czwórki mówi: „Wasi koledzy i koleżanki przystępowali do Komunii św. przed godziną w kościele. Ale wy chciałyście przeżyć tę uroczystość specjalnie. Nie zwracacie uwagi na stroje, na białe sukienki i ładne ubranka. Chcecie świadomie przyjąć Pana Jezusa do swoich serc. I dlatego nie byliście z całą gromadą, ale jesteście tu, aby była to rzeczywiście uroczystość religijna i wewnętrzna, abyście nie mieli rozproszeń, ale mogli skupić się na fakcie spotkania z Chrystusem".

Po Mszy św. rozmawiam z księdzem. Czy rzeczywiście zapewniono większe, bardziej autentyczne i głębokie przeżycie dzieciom? Czy sprzyja to kształtowaniu w nich postawy prawdziwie powszechnej (katolickiej)? Czy wychowanie tego typu nie stwarza niebezpieczeństwa gettowości, czy nie prowadzi do poczucia wyższości zamiast świadomości łączności z całą społecznością wierzących, z całą społecznością ludzką? Tyle się przecież mówi, a najważniejsze że i myśli i przeżywa, doświadcza, jak wielka jest potrzeba wspólnoty ludzkiej, wspólnoty chrześcijańskiej.

Te dzieci napewno jeszcze o tym nie wiedzą, a przynajmniej myślą o tym po swojemu. Być może jest to myślenie dojrzałe jak u Małego Księcia. Ale sam fakt zaobserwowany obudził we mnie szereg zastrzeżeń. Ksiądz wyjaśniając tłumaczył mi, że „to są dzieci inteligencji katolickiej. Rodzice prosili, żeby umożliwić ich dzieciom głębsze przeżycie, by im zorganizować odrębną uroczystość". Przypomina mi się artykuł z „Tygodnika Powszechnego" sprzed roku „O spowiedzi rozmowy dokończone", gdzie postulowano eksperymenty holenderskie z Nijmegen dopuszczające spowiedź nie w formie „spowiedzi usznej" ale nabożeństwa pokutnego motywując to m. in. wartością charakteru wspólnotowego, kościelnego, także od strony obrzędowej.

Do Chrystusa każdy dochodzi po swojemu, własną, indywidualną drogą. Powinno to być spotkanie osobowe. Ale w tym spotkaniu musi być miejsce na świadomość społecznej łączności z innymi, ze wszystkimi ludźmi. Inaczej religijność, choćby najbardziej wyrafinowana intelektualnie, wypacza się i przeradza w getto. Konieczna jest świadomość solidarności z innymi a nie poczucie wyższości. Zwłaszcza w spotkaniu sakramentalnym...

a.

Ojciec L. prowadzi mnie do pokoju gościnnego. Nie różni się on chyba od wielu innych pokoi gościnnych w innych klasztorach. Wysoki sufit, duży, okrągły stół po środku, kilka krzeseł, okno we wnęce grubego muru. Jest półka z książkami i dużo bujnych, zadbanych roślin w doniczkach. Te doniczki i obrus na stole, a także słońce padające ukosem wnoszą spokój, prostotę, a także myśl, że ubóstwo może być estetyczne.

— Dalej proszę nie wchodzić — klauzura.

— Klauzura? Nie mam zamiaru zwiedzać samodzielnie klasztoru, Po co ta przestroga?

— No bo gdybyś tam weszła, wpadłabyś w ekskomunikę — wykluczenie ze społeczności kościelnej.

— Za to, że weszłam na te schody?

— Tak, takie są przepisy kościelne.

— Przepisy, prawo kościelne. Przestałam myśleć o Kościele w kategoriach prawnych i w gruncie rzeczy nic mnie one nie obchodzą. To znaczy nie uważam, że obowiązuje mnie coś dlatego tylko, że ktoś, kiedyś, wpisał to w kodeksy prawne. Czy Kościół to nie przede wszystkim wspólnota ludzi skupionych wokół Chrystusa? A jeśli tak, to bycie w Kościele lub poza nim nie da się ująć w paragrafy porządkujące organizacyjną stronę życia kościelnego. Czy ojciec nie sądzi, że dla ludzi takich jak ja trzeba poszukać innych argumentów niż ekskomunika?

— Może dawniej argumenty „ludzkie" — jak to nazywasz — wydawały się niewystarczające? Dzwonią. To na wspólną modlitwę. Wrócę za dwadzieścia minut. Może masz ochotę przejrzeć księgę pamiątkową? Leży na półce.

Otwieram grubą, oprawioną w atłas księgę. Wpisano tu wiele ciepłych słów: o spokoju, o ciszy, o gościnności. A także o dobrych myślach, jakie nawiedziły i o odzyskaniu sił do walki ze sobą. Pisali ludzie świeccy i księża, w życiu których nie ma klauzury, może dlatego tak bardzo potrzebowali odosobnienia przynajmniej na trochę? Zamknęłam księgę. Przyjadę tu — pomyślałam — „jak zgubię wątek w księdze mego żywota."

t.

Przeczytałem niedawno odpowiadanie Marka Nowakowskiego o Benku Kwieciarzu, o Dziecinnej Buźce i o kilku knajpach, z których jedna przynajmniej jest dość sławna w Warszawie. Byłem też tam kiedyś i wszystko się zgadza. Raczej brudno i raczej nieprzyjemnie, a przede wszystkim ludzie, którzy znają się nawzajem i załatwiają najwyraźniej interesy lub proponują swoje nielegalne, walutowe lub rozrywkowe

usługi. Jest też trochę pomyleńców, maniaków i nałogowców, od czasu doczasu zagląda milicja ale nie ma tam chyba bijatyk ani chyba bandytów.

Czytałem też inną książkę, bardzo współczesną, która ma być przewodnikiem w świecie dla młodych kapłanów. Wśród różnych zaleceń i porad jest i taka, aby ksiądz przyjeżdżający do obcego miasta dowiedział się u godnych zaufania gdzie jest najporządniejsza restauracja i tam się stołował. Autor nie widzi też niczego nagannego w wejściu księdza do tak zwanego, jak mówi, baru mlecznego, zwłaszcza rano i wypiciu tam mleka lub zjedzeniu bułeczki.

A inny ksiądz uczył mnie w szkole, że byli bardzo źli i w gruncie rzeczy bardzo głupi ludzie, którzy mieli się za mądrych i którzy nazywali siebie faryzeuszami. Ci faryzeusze pośród innych rzeczy utrzymywali, że trudno brać poważnie słowa człowieka, który je i pije wśród ludzi, których nazywano wtedy celnikami i jawnogrzesznicami.

p.

Kościół parafialny w jednym z większych miast Polski. Zupełnie przypadkowo trafiam na kazanie. Świetna radiofonizacja niesie i tak już donośny głos daleko poza mury świątyni. Ksiądz w średnim wieku, rzutki, energiczny. Mówi żywo, plastycznie, z dużą swadą kaznodziejską a przy tym jakby nieco... nonszalancko. Ta właśnie ledwie uchwytna nutka zaintrygowała mnie. Stanąłem pod jednym z filarów. Kazanie jest bardzo nowoczesne. Hipernowoczesne nawet. Czegóż tam nie ma! — i o ostatnim meczu piłkarskim, i o kilku filmach granych w miejscowych kinach, jest cytat z jednej z nowszych i na szczęście bardziej udanych piosenek, jest wreszcie „mądra" acz zupełnie niezrozumiała dla mnie uwaga o malarstwie abstrakcyjnym i coś tam jeszcze.

— Nie, nie, nie bójmy się, kazanie ma również swoją treść religijną. To wszystko są tylko ozdóbki, owe „perełki kaznodziejstwa". Tak, perły czy tandetne blaszki odpustowe?

W każdym razie jest ich sporo. Błyszczą. Nie zdziwiło mnie już wcale, gdy za chwilę z logiczną konsekwencją ukazano mi postać św. Stanisława a nawet Chrystusa jako młodego człowieka żyjącego wprawdzie w odległej od nas, omszałej przeszłości, ale czującego się tam obco, rwącego się całą duszą do epoki elektronowych mózgów, elektrycznych gitar i maszynek do golenia. Zupełnie przypadkowo tylko chodzili inaczej ubrani. Ale to nic. — W głębokich pokładach swej duszy byli XX-wieczni. „A więc jednak możemy ich naśladować!" — Proste, nieprawdaż?

Hm. A ja stałem pod filarem i czułem się coraz bardziej zażenowany. Było mi głupio i źle, zupełnie jakby ktoś skubał odkryty nerw. Wyszedłszy z kościoła usiłowałem połapać się w tym wszystkim. No bo niby

prawda: *aggiornamento*, odnowa, nadążanie za duchem czasu... Ale coś to chyba nie tak.

Zataczający coraz szersze kręgi duch odnowy, reformy, duch dekretów soborowych i konstytucji, to bez wątpienia zjawisko pozytywne, pożądane i na pewno jeszcze zbyt opornie docierające do umysłów i serc wielu ludzi Kościoła. To prawda. Ruch ten jednak jak każda nowa fala niesie w skali ogólnej pewne niebezpieczeństwo, niesie ryzyko tanich efektów i połowicznych rozwiązań. Wydaje mi się, że w świadomości przeciętnego duszpasterza, na zasadzie jakichś odruchów warunkowych, zaczyna dochodzić do głosu pęd do uatrakcyjniania chrześcijaństwa „na siłę". Zaczyna się tworzyć swoista moda na nowoczesność, na zgrywanie się na pewien mało „pobożny", mało „cukierkowy" styl. I dobrze Każda moda jednak, każdy silny prąd ma to do siebie, że porywa, że niesie. A z prądem — wiadomo — mogą płynąć nie tylko żeglarze, opadłe liście — też.

Przypadkowo zasłyszane kazanie zrobiło na mnie wrażenie wcale już nie soborowego i — być może — nie uświadomionego przez kaznodzieję paternalizmu. Tak, tak i to na zasadzie: „chodźcie dzieci, napijecie się tranu czy pójdziecie do dentysty a za to dostaniecie cukierka lub opowiemy wam bajeczkę, w każdym razie będzie coś miłego. Naści, chłopczyku."

To bardzo pięknie, że księża znają się na wielu rzeczach, że nie są „jak tabaka w rogu". Popisywanie się jednak znajomością ostatnich „kwiatków" kultury masowej, to jeszcze nie wszystko. Ludzie przychodzący do kościoła i tak znają się na tym o wiele lepiej. Oni przecież siedzą po uszy w tym świecie lodówek, nowoczesnych skuterów, płyt, filmów, książek i stadionów sportowych. Afirmacja tych wszystkich wartości to stanowczo za mało. Nie o nią zresztą na pierwszym miejscu w duszpasterstwie chodzi. Lacroix pisał kiedyś, że „rozumieć człowieka, to podzielać jego niepokój". Problem dotarcia do serca współczesnego człowieka, do jądra jego niepokoju, to wbrew pozorom problem nie tylko języka ale i treści i to przede wszystkim treści. W przeciwnym razie może się okazać, że handlujemy właściwie samymi opakowaniami: nowoczesne, plastikowe, kolorowe, ładne, ale... puste.

Prawdziwa odnowa może iść tylko po linii dużo głębszego wniknięcia, znacznie uważniejszego wsłuchania się w to wszystko, co współczesne zjawiska kultury, zjawiska życia rodzinnego i społecznego mogą powiedzieć o stanie duchowym człowieka. Bo to są znaki tylko. Znaki, które domagają się odczytania. Znakiem takim może być np. koncert muzyki współczesnej, który może mi się w sposób nieukrywany nie podobać, który mnie może drażnić i denerwować; podobnie jak nie musi budzić entuzjazmu współczesna poezja, jej miałkość, jej brak wzlotów, brak harmonii itd. Zawsze konieczne jest jednak sięgnięcie

do przyczyn tego stanu, zrozumienie, że ani jedna ani druga nie może być inna będąc wiernym odbiciem wnętrza dzisiejszego człowieka.

Z drugiej natomiast strony, odnowa ta musi być oparta o naprawdę głęboką, poważną refleksję teologiczną, uważniejsze odczytanie Ewangelii, żywy kontakt z Chrystusem, który jest aktualny „po wszystkie dni aż do skończenia świata". Trzeba umieć uważnie patrzeć i słuchać, by znaleść słowo, na które czeka człowiek naszych dni. I naprawdę nie jest wcale najważniejsze, by słowo to zostało wypowiedziane językiem wielkomiejskiej ulicy. Ważne jest jedno, by zostało znalezione. Ono samo jest jak chleb.

Nadziewanie okrągłymi, gładko się wypowiadającymi frazesami w stylu: „dzisiejszy człowiek", „świat współczesny", „technika", „cywilizacja", „frustracja", „alienacja" i-te-pe i-te-de nie zawsze musi czynić to co się mówi strawniejszym. A już napewno jak miedź brzęcząca muszą brzmieć słowa wypowiadane w znanym, zrozumiałym języku, za którymi nie kryje się jednak zawsze słowo.

Tadeusz Żychiewicz w jednym ze swych artykułów przytacza historyjkę o tym, jak to jeden dziennikarczyk chciał się wkupić w społeczność górali naśladując mowę góralską. Na drugi dzień musieli go ponoć na wózku wywozić. Ha! — zdarza się.

j.

Będąc w Cepelii i podziwiając wspaniałe przeróżności natrafiłem na makatę, którą obdarzyłem ironicznym uśmieszkiem. Kosztowała bowiem dwa i pół tysiąca a nie wydała mi się zbyt piękna. Sprawiała wrażenie niewykończonej i bez smaku. Pomyślałem sobie: — czy znajdzie się taki frajer, który wybuli dwa i pół tysiąca za kawałek wcale nawet nie dekoracyjnej szmatki...?

I wyszedłbym z podobnymi myślami, gdyby nie fakt, że przechodząc dalej spostrzegłem, że podziwiałem tę makatkę... z drugiej strony, — od tyłu. Teraz, gdy widziałem rzecz z właściwej strony, cena już mnie nie dziwiła.

Zdarza się często, że śmiejemy się z ludzi, którzy płacą za coś wysoką cenę. Może również patrzymy na rzecz nie z tej strony co trzeba i uśmiechamy się z politowaniem nad płacącym. Mamy swoją skalę wartości, którą wszędzie chcielibyśmy przypiąć, choć rzeczy i sprawy, które się na tę skalę składają nie są przez nas „obejrzane" dokładnie.

c.

Niedawno wyświetlany był w kinach francuski film pt. *Życie małżeńskie* w dwóch częściach: on i ona. Siedem lat rozkładającego się

życia małżeńskiego pokazanego najpierw oczyma męża, potem oczyma żony. W oczach męża winna jest żona, w oczach żony winien jest mąż. Nie są to zeznania przed sądem, gdzie niektóre fakty przekręca się umyślnie. Są to tylko wspomnienia przed własnym sumieniem, gdy człowiek na ogół usiłuje być szczery, — a mimo to taka różnica w obydwu interpretacjach. Te same fakty, często nawet te same słowa przypominane przez męża zupełnie inaczej wyglądają we wspomnieniach żony. Niektóre zdarzenia, zapomniane przez jedną stronę — głęboko utkwiły w pamięci strony drugiej. Każde z nich zwracało uwagę na coś innego. Patrzyli przez swoje własne kolorowe okulary, skutkiem czego jedno widziało na czerwono, drugie na zielono, to co w rzeczywistości było białe.

Każdy człowiek ma takie okulary. Kolor tym okularom nadaje bogaty wachlarz spraw i całokształt własnego osobistego życia, osobistego w pełnym tego słowa znaczeniu, bo nie dającego się pokryć z żadnym innym. Owszem, ludzie stykają się ze sobą i ocierają wzajemnie, jednak stykają się tylko w jednym punkcie jak tryby w przekładni, dwoma lub trzema zębami.

Sprawy, fakty, zdarzenia, którymi bezpośrednio się zazębiamy, są nam znane bardzo dobrze, trochę mniej — te dalsze, które są jednak jeszcze w zasięgu naszej obserwacji, ale nie mamy z nimi bezpośredniego kontaktu, a już wogóle nie znamy tych, których nasz zasięg obserwacji nie jest zdolny objąć. Człowiek jednak, w pędzie do wiedzy, chciałby jakoś załatać tą dziurę. Więc łata różnymi sposobami: albo uogólnia, albo snuje hipotezy, albo po prostu sądzi według siebie.

W ten sposób stwarzamy sobie fałszywy obraz człowieka, który oddaje nam niebywałe „przysługi" na polu wydawania sądów, wyciągania wszelkiego rodzaju wniosków i konsekwencji.

Może to jest właśnie przyczyną, że człowiek potrafi dogadać się z przyrodą, potrafi dogadać się z Bogiem, potrafi dogadać się nawet z samym sobą, a nie potrafi dogadać się z drugim człowiekiem ulepionym przecież z tej samej gliny co i on?...

c.

Przeczytałam w jakimś artykule, że z ankiety przeprowadzonej przez socjologów wynika, iż najbardziej przez kobiety ceniona cecha charakteru kandydata na męża to inteligencja, do najmniej cenionych należą elegancja i uroda. Jeśli chodzi o mężczyzn to, okazuje się, najbardziej szanują oni u partnerek wierność, najmniej zaś pobożność. Przyznam się, że to ostatnie zdanie wkurzyło mnie. Nie na długo jednak. Kto to jest człowiek pobożny? Jak wskazuje doświadczenie jest to przede wszystkim ktoś układny. Poza tym raczej bez inicjatywy. Niekoniecznie pozbawiony inteligencji ale na pewno poczucia humoru. Zawsze *comme il faut* a często słodko-kwaśny. Nudziarz właściwie.

Zastanawiam się, czy, gdyby badający pytali ludzi o taką cechę jak życzliwość — czy znalazłaby się ona również na ostatnim miejscu. Wynik wspomnianej ankiety może ktoś uznać radośnie lub boleśnie za dowód dechrystianizacji społeczeństwa. Nie wydaje mi się jednak, żeby miał rację. Jest to jedynie dowód przeżycia się pewnych wzorców, które, zdaje się, nigdy pierwszej jakości nie były. Dopóki życzliwość nie zaczęłaby spadać na dalsze miejsca, nie mówiłabym o dechrystianizacji.

w.

Jeśli wieczorem w dzienniku radiowym podano, że gdzieś na świecie rozpoczęły się walki i jeśli ranna gazeta dorzuciła trochę szczegółów, to przy herbacie w południe wszyscy zaczynają się zastanawiać kto ma rację. Jeśli walki się przedłużają, to i dyskusje powracają co jakiś czas, bo według socjologów świat stał się już zupełnie mały i w ludziach narasta poczucie niepokoju takie, jak gdy słychać za drzwiami odgłosy awantury. I tak nakładają się na siebie dwie sytuacje: jedna, odwieczna każe jak najszybciej przyłączyć się do którejś ze stron, bo przecież nie uniknie się konsekwencji takiej wojny tuż obok nas. A poza tym trzeba się zaangażować, jeśli nie dla własnego bezpieczeństwa po stronie silniejszego, to dla sprawiedliwości po stronie, która ma rację. I współczesność: jeśli jest prawdą, że takie kilka strzałów gdzieś daleko, może zrujnować nasz świat, to może jednak żadna ze stron nie ma racji i trzeba stanąć na trzeciej pozycji, trochę przeciwko obu.

p.

Mam przed oczyma przypadek kliniczny.

Człowiek w wieku dobrze już „popołudniowym". Możemy go spotkać wszędzie. Będzie opowiadał, jako najświeższe, dowcipy równie brodate co kosmate, nieraz po kilka razy w tym samym gronie. Sam będzie się śmiał najgłośniej. Innym razem napomknie mimochodem o swoim znaczeniu. Jego biurko urośnie w jego oczach do rangi placówki (sprawa była już przegrana, ale ON wziął ją w swoje ręce...). Dowiemy się przy okazji o jego minionych „przewagach" w różnych dziedzinach. Będzie się popisywał znajomością języków — przy lada okazji albo i bez okazji.

Budzi w nas mieszane uczucia: współczucie i niechęć, trudno powiedzieć czego więcej. Powiemy poza jego plecami: „stary satyr" albo „głuszec". Albo odetchniemy z ulgą, gdy przestanie nas uszczęśliwiać swoją obecnością („całuję rączki...", „moje uszanowanie..."). Ale w jego obecności wszyscy potulnie śmiejemy się z jego dowcipów, wysłuchujemy cierpliwie perorowania, kiwając głowami.

Człowiek, który zatracił poczucie dystansu i samokrytycyzmu. Czy otoczenie może mu pomóc? Nawet, jeśli chodzi o rówieśnika („z wieku

i urzędu"), stajemy przed pytaniem: czy i kiedy wolno człowiekowi pozbawiać drugiego człowieka jego złudzeń? A jeśli w dodatku ten człowiek ma znaczną część życia za sobą? Nie każdy, nawet młody, człowiek wytrzyma taki „upadek ze Szklanej Góry".

A ilu znas ma już zadatek na nowy „przypadek kliniczny"?

d.

Podsłuchane w tramwaju: „Wiesz, Barbara wyszła za mąż. Spotkałam ją na mieście, jak biegała po zakupy. Ależ ona zupełnie zrobiła z siebie gosposię. Skacze koło tego Heńka jak oszalała. Już jej powiedziałam: „rób, kochanie, tak dalej, zestarzej się czym prędzej, żeby kochany mężulek mógł sobie spokojnie znaleźć młodszą."

— Hm. Wszystko niby prawda, niby logiczne a jednak... Miłość zawsze jest ryzykiem, jest szaleństwem, jest akrobatycznym skokiem nieraz spod samej kopuły cyrku życia i to bez rozpiętej siatki zabezpieczającej. — Może się udać, może się skończyć katastrofą. Nieodwołalnie. „Tylko to, co nieodwołalne jest wielkie".

Miarą wielkości człowieka jest zdolność do pokochania kogoś lub czegoś, wychowany w sobie i wykształcony potencjał miłości. A miłość mierzy się zawsze odwagą podjęcia ryzyka za siebie i za tego drugiego. Tak mi się wydaje.

j.

SOMMAIRE

Rencontres

Chronique

TREŚĆ ZESZYTU

Spis treści miesięcznika „Znak" za rok 1966 ukaże się w styczniu 1968 r. razem ze spisem treści za rok 1967.

Za opóźnienie przepraszamy.

Cena zł 12.—

ZNAK

MIESIĘCZNIK